

الأغريض

تأليف التقى السبكي ، تحقيق ونقد الدكتور محدود توفيق محمد سعد
(الحلقة الثانية)

[ما تقوم عليه رسالة الأغريض] :

رسالة « الأغريض » قائمة على النظر في علاقة الكلمة بدلالاتها
باعتبار الثالث بوجهيه :

(أ) الاستعمال في منظور الوضع .

(ب) الاستعمال في منظور الخفاء والتجلى .

أما علاقتها بدلالاتها باعتبار الاستعمال في منظور الوضع ، فإن
« التقى » يذكر أنها تنقسم الى : حقيقة ومجاز .

ويذكر من بعد تعريف كل أن هذا التقسيم ذكره الأصوليون ، ولا
أحسبه يريد بذلك أن الأصوليين هم أول من قسم اللفظ الى حقيقة
ومجاز ، لأن ذلك التقسيم قد وجد عند غيرهم من اللغويين والنحاة
والمفسرين (٢٦) .

(٢٦) ذهب « التقى أحمد بن تيمية » الى أن هذا التقسيم حادث
من بعد انقضاء القرون الثلاثة ، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا
التابعين لهم بإحسان . ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك
والنووي والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي ، بل ما تكلم به أئمة اللغة
والنحو كالغليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم وإنما
هذا اصطلاح حادث ، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من
المتكلمين .

وقد قضى على ذلك الزعم تماما وقوضه بالبراهين الساطعة
والنصوص الوثيقة الاستاذ الدكتور عبد العظيم المطعني .

راجع كتاب الايمان لابن تيمية - تحقيق هاشم الشاذلي ص ٦٤ .

وكتاب : المجاز في اللغة والقرآن الكريم للدكتور المطعني ٦٤٧/٢
مطبعة حسان - نشر مكتبة وهبة سنة ١٩٨٥ م .

لعله يريد أن هذا التقسيم في إطار تعريف كل من الحقيقة والمجاز هو الذي ذكره « الأصوليون » ، وأن « البيانين » يقسمون اللفظ من حيث الاستعمال الى حقيقة ومجاز وكناية .

« التقى » — اذن — يستهل حديثه بأن ما هو ذاكره هنا انما هو باصطلاح « الأصوليين » ونحن اذ نناظر بين كلامه وكلام « البيانين » انما نريد تبيان ما بين الفكرين منهجا وحركة من تلاق واقتراق نحو الغاية المرصودة .

﴿ نقد تعريفه الحقيقة والمجاز ﴾ :

نجد في تعريف « التقى » الحقيقة والمجاز أنه يعرفهما بما لا يخرج عن تعريفهما لدى « البيانين » الا في النص على « القرينة » في تعريف المجاز عندهم ، وتركه هو النص عليها في ما ذكره من تعريف .

وقد أشرت في تعليقي على كلام « التقى » في « الاغريض » الى أنه في تعريفه المجاز لم يعتد بغير الوضع التحقيقي المائل في تعريف الحقيقة ، فهو لم يذهب الى أن المجاز موضوع بالوضع النوعي (التأويلي) وخالفه في ذلك ولده « التاج » في جمع الجوامع ، غير أن « التاج » وافقه في « الابهاج » (٢٧) .

وعدم الاعتداد بغير الوضع التحقيقي هو الأقوى ، ذلك أن الوضع حقيقة عرفية في كل ما دل جزء موضوع متعلقه بنفسه على معناه ، أما ما دل جزء موضوع متعلقه على معناه بقرينة ، فالوضع فيه

على سبيل المجاز (٢٨) والشأن في التعاريف أن تصان عن التجوز في دلالة عناصرها .

المهم أنه يفهم من قول « التقى » في تعريف المجاز « لعلاقة » أن مدخول « اللام » وهو « العلاقة » علة في صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، ويفهم من هذه « اللام » أيضا أن الاعتبار ليس مجرد وجود العلاقة بين طرفيها ، بل ملاحظتها ، وهذا أمر جيد ، ففي ضوءه تستبين ملامح المعنى المجازي المراد ، فليس كل ما احتمل وجود علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي يعد مجازا ، كما لا يخفى .

ولعبد القاهر الجرجاني في هذا مقال يتوارى من ورائه كل مقال . يقول الامام : « اعلم — بعد — أن في اطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطا ، وهو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل ، ومعنى الملاحظة أن الاسم يقع لما نقول انه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذي تجعله حقيقة فيه ... »

ولو جوب اعتبار هذه النكته في وصف اللفظ بأنه مجاز لم يجز استعماله في الألفاظ التي يقع فيها اشتراك من غير سبب يكرن بين المشتركين » (٢٩) .

هذه الملاحظة هي ما أسماه المتأخرون بالعلاقة ، فهم لا يكتفون بمجرد وجودها ، بل بملاحظتها ، ومن ثم كانت عبارة « عبد القاهر » عنها غاية في الدقة .

(٢٨) الرسالة البيانية . وعليها حاشية الانبأبي (انهم السابح ص ١٣١) واطارال ص ٣٤٩ ٣٥٣ . حاشية حسن جلدبي القنري على المطول ص ٥١٠ وموادب الفتاح ٩/٤ .
(٢٩) أسرار البلاغة ٢/٢٦٨ - ٢٦٩ - تحقيق د/ شفاحي .

المهم أنه إذا ما كان « البيانيون » لا يعتقدون بمجرد وجرد « العلاقة » ، بل يشترطون ملاحظتها ، فانهم بذلك يفتحون الباب كيما يدخل منه كل ما يكون علاقة بين شيئين متى كان ذلك في عرف عام أو خاص ، بل لو اعتقد المخاطب التعلق بين الشيئين كفى ذلك في صحة الانتقال بحسب اعتقاده (٣٠) .

من هنا فاننا نراهم لا يشترطون أن يكون بين المعنيين سوى « اللزوم الذهني » ، وهو الذي يكتفى فيه باعتقاد المخاطب اللزوم بين « اللزوم » و « الملازم » بسبب اثبات عرف عام أو خاص لدى جماعة أو أفراد (٣١) .

لا يقال : ان من شروط العلاقة في المجاز أن تكون ظاهرة ، فكيف يعتد بما كان في عرف خاص من اعتقاد التعلق بين الشيئين في صحة الانتقال ؟

لأننا نقول : ان ظهورها لا يعني سفيورها لكل أحد ، انما يعني تجليها للمبدع ، وخاصة الخاصة من متلقيه الذين يعتد بهم في عالم البيان . والا لما كان في عالم الابداع البياني صورة غريبة طريفة ، ولكن نداء البعاعة « وبيت معنى هو عين القلادة » و«أسطة العقيد واحدا ، ولسقط تفاضل السامعين في الفهم والتصور والتبيين ، وكان كل من روى الشعر عالما به . وكل من حفظه — اذا كن يعرف الأمانة على الجملة — ناقدا في تمييز جيده من رديئه » (٣٢) .

ان فروقا جد كبير بين الغرابة والتعقيد الذي يترتب على التعقيد

(٣٠) شرح الغياثية للأبهري ق/٢٠٧ (مخطوط رقم ٤٧ : نسخة دار الكتب المصرية) .

(٣١) مرادف الفتح للعقوبي ٢٧٤/٣ . العطار على التحلي ١/٣١٣ .

(٣٢) سرور البلاغة ١/٢٦٩ (تحقيق د/خفاجي) .

البالغ ، نتيجة فساد الرؤية الابداعية لدى الشاعر ، مثلما هو فرق كبير بين الابتذال والظهور الذي تتوفر معه حماية الصورة البيانية من أن يتناول اليها الدهماء ، فيترهمون أنهم قادرون عليها .

في ضوء هذا يملكننا أن نقول : ان البلاغة تقف موقفا طيبا من حرية الشاعر المبدع في الاعتداد بعلائق بين الأشياء يهيء له اقتداره وخصائصه الابداعية رؤيتها بين الكائنات ، أو اعتقاد قيامها بينها ، ويكرن ذلك الباب قد فتح أمام الاعتداد بعرف خاص لشاعر خلاق مبدع « كأبى تمام » مثلا في اقامة علائق بين الكائنات ، متى اتخذ ذلك خصيصة العرف الخاص به هو ، فأضحى لديه ظاهرا بل حقيقة ، وان لم يقف على ذلك الا خاصة الخاصة من متلقى ابداعاته ، ذلك أن سحر البيان وفتنته الماتعة انما هي حين تستعصى على الدهماء ابداعا وتلقيا ، فلا يرضى الا بخاصة الخاصة من المبدعين والمتلقين .

بذلك يكون للشاعر الخلاق أن ينهج نهجا خاصا في الاعتداد بعلائق تحفظ عنه وله ، مثلما كان له كمبدع أن يتخذ معجما شعريا ذا دلالات مركزية وهامشية ذات تفرد وخصوصية ، مما يفرض على دارس شعره رصد هذه الدلالات والسعى الواعي الى استجلائها وتحريرها ، ومثل ذلك يكون الرصد والاستجلاء والتحرير للعلاقات في عالمه الابداعي .

[قرينة المجاز بين الأصوليين والبيانين] :

القرينة : ما دل على المراد من غيره لا بالوضع ، سواء كان المراد منع ارادة ما يتبادر الى الفهم عند فقدانها ، أو تعيين غيره ، اما على سبيل الجمع بين المنع والتعيين ، واما على سبيل افراد المنع بالارادة ، ذلك أنه « قد تجيء القرينة لصرف اللفظ عن ظاهره من غير تعرض الى تبين المقصود » (٣٣) .

وهذا التعريف الذى صفته للقرينة يشمل كلا من القرينة المانعة ،
والقرينة المعينة (٣٤) •

ونحن حين نتأمل تعريف « عبد القاهر » المجاز اللغوى السابق ذكره نجد أنه لم يذكر فيه « القرينة » مثلما ذكر « العلاقة » غير أنه صرح بذكر « القرينة » ووظيفتها فى موطن آخر سابق على موطن ذكره التعريف فى « الأسرار » •

يقول الامام :

« فاذا قلت : « رأيت أسدا » صلح هذا الكلام لأن تريد به أنك رأيت واحدا من جنس السبع المعلوم ، وجاز أن تريد أنك رأيت شجاعا بأسلا شديد الجرأة ، وإنما يفصل لك أحد الغرضين من الآخر شاهد الحال وما يتصل به من الكلام من قبل ومن بعد » (٣٥) •

يتجلى من كلام « عبد القاهر » عن القرينة — هنا — أن هذا الفصل يشمل جانب المنع من ارادة أحد المعنيين ، وجانب التعيين لارادة المعنى الآخر ، فتكون مانعة معينة ، وأنها تكون حالية ومقالية تكتنف محط المجاز •

هذا الموقف من الامام بملكتنا أن نفهم منه أنه لا عبرة بالمانعة وحدها لدى البلاغيين ، ذلك أن القصد منهم الى تبين المعنى المراد ، لا تصحيح التجوز الذى تؤديه « المانعة » دون سواه (٣٦) •

وبملكتنا أن نفهم منه أن « المعينة » التى تفصح عن المراد تحوى فى

(٣٤) من الخير أن يكون قولنا « المعينة » اسم فاعل من « أعان »

لا من « عين » ، فهو أكثر عطاء •

(٣٥) أسرار البلاغة ٩٦/٢ (تحقيق د/خفاجى) •

(٣٦) البهار على شرح المحلى ٣٢٠/١ . والباجورى على السمع القندية

١٥/ . الحضرى على المأوى/ ٣٦ •

طياتها وظيفة السانعة ، لأنه إن يتعين المراد إلا من بعد اقضاء ما عداه ،
ومن ثم كانت كل معينة للمراد مائعة مما سواه ، فالبلاغيون — وهما —
لنظرتهم للغاية من التجوز — لا اعتداد لهم بما لم يكن ذا قرينة معينة ،
وان اعتد « الأصوليين » بما كان ذا قرينة صارفة اللفظ عن ظاهره من
غير تعرض الى تبين المقصود (٣٧) ذلك أن « البلاغيين » لا يبحثون
عن مناط صحة المجاز العقلية ، وإنما عن مناط حسنه التبيانى .

ذلك موقف امام البلاغيين « عبد القاهر » ، أما « التقى » وهو
من أئمة الأصوليين ، فان صنيعة في تعريف المجاز في « الاغريض » يدل
على أنه لا يرى أن القرنية داخلية في مفهوم المجاز ، ولا شرط لصحته ،
حيث انه لم يذكرها ، كما ذكر العلاقة .

لا يقال : انه ذكر « العلاقة » ، وام يذكر « القرينة » ، لأن القرينة
شرط ومنطق الحدود والتعاريف يقضى بعدم ذكر الشرط فيهما .

لأننا نقول : ان « العلاقة » شرط في المجاز عندهم — أيضا —
وعند بعض البلاغيين ، كالقرينة ، وهو قد ذكر العلاقة نزولا على نص
الأصوليين على اشتراطهما في المجاز (٣٨) فان أنه ترك ذكر القرينة
لكونها شرطا لا شطرا ، اوجب عليه أن يترك ذكر العلاقة مثلها .

فضلا عن هذا فان عدم الذكر للقرينة عند بعضهم ليس مراده أنها

(٣٧) الابهاج ١/٣٣٤ .

(٣٨) المستقصى للفرزالي ١/٣٤١ ، الابهاج ١/٢٧٤ . ٢٩٦ .

اسودة ١/١٥١ ، التاويج ١/١٥٤ ، تيسير التحرير ٢/٣ . ٥ . ٦ .

مناهج العقول ١/٢٦٧ نهاية السؤل ١/٢٧٠ . فوائج الترحمات

١/٢٠٣ . ارشاد النحول ٢٣/ ابن القاسم على الورقات ٦٧ .

شرط لأننا جد هذا الترك لذكر القرينة عند من يشرطونها في المجاز ،
وهم غير قليل (٣٩) •

الأصوليون يفرقون بين مكانة « العلاقة » ، ومكانة « القرينة »
العلاقة باعتبارها شرطا يتوقف عليها صحة الانتقال من المعنى الحقيقي
الى المجازي ، وذلك الانتقال هو جوهر المجاز ، كما هو شهير ، ولذا
لا يكفي بمجرد وجودها ، بل لابد من ملاحظتها ، كما سبق تبيينه •
وكذا يشترط في ملاحظتها مقارنة الانتقال والتجوز •

أما « القرينة » فهي لا يتوقف عليها صحة الانتقال انذى هو
جوهر المجاز ، بل يتوقف عليها صرف اللفظ عن ظاهره ، وقد لا يكون
فيها تعرض الى تبين المقصود ، والتي تجمع بين الأمرين الحرف
والبين انما يحتاج اليها من وجهة السامع لئلا يلتبس عليه المقصود
من الكلام بغير المقصود منه (٤٠) ولذا لم يشترط الأصوليون مقارنة
« القرينة » للتجوز ، لجواز تأخير البيان لوقت الحاجة (٤١) وان رأى
« البينون » وجوب مقارنتها ، وذلك ملاحظة لاسمها « القرينة » الدال
على الاقتران •

الشرط عند من يشترط « القرينة » من الأصوليين ، انما هو

(٣٩) التوضيح بصد الشريعة ١٧٤/١ ، التلويح ١٤٦/١ ،
١٧٤ ، الابهاج ٢٢٠/١ ، ٢٢١ ، ٢٢٦ ، ٣١٥ ، ٣١٧ ، ٣٢١ ، ٣٣٤ ،
إفاضة الأنوار ص ١١٣ •

(٤٠) الابهاج ٣٣٤/١ ، الانبأى على المختصر للسعد ٥٠١/١ •
(٤١) نهاية السؤل ١٥٦/١ ، مناهج العقول ١٥٢/٢ ، المسودة
لابن قبيصة ص ١٦٠ ، الابهاج ٢١٥/٢ ، انحل على جمع الجوامع ٦٩/٢ ،
التلويح ٣٤/٢ ، العطار على انحل ٢٢١/١ ارشاد الفحول ١٧٣/٢ ، غاية
الوصول ٨٦ ، الأحكام ٢٢٢ لآدمي ٤٢/٢ •

ملاحظتها وان لم تكن مقارنة ، فمتى حصلت ملاحظتها تحقق شرط
المجاز (٤٢) •

★ ★ ★

الذى عليه التحقيق أنه اذا ما كان « البيانين » ليسوا على مذهب
واحد في مكانة « القرينة » ، فان « الأصوليين » أيضا ليسوا على مذهب
واحد من اشتراط « القرينة » •

جماعة منهم لا ترى اشتراطها في المجاز ، ومنهم « المتقى » في
« الأغريض » •

بأخرى ترى أنه لا بد للمجاز من قرينة تمنع من ارادة الحقيقة
عقلا ، أو حسا ، أو اعادة ، أو شرعا ، ومنهم « صدر الشريعة » في
« توضيح التنقيح » (٤٣) بل ان « الزركشى » في « البحر المحيط
الأصولى » يذهب الى أنه لا خلاف في أنه لا بد من « القرينة » ، وانما
اختلفوا هل « القرينة » داخنة في المجاز ، وهو رأى « انبيانيين » أو
شرط لصحته ، واعتباره ، وهو رأى « الأصوليين » (٤٤) •

ما ذكره « الزركشى » ليس على اطلاقه على أى وجه ، فان أراد أنه
لا خلاف بين « البيانين » و « الأصوليين » في اعتبار « القرينة » الا
من حيث كونها شطرا عند البلاغيين ، وكونها شرطا عند « الأصوليين »
فذلك غير سديد ، لأنه ليس « البيانيون » جميعا يجعلون « القرينة »
شطرا بل ان منهم من جعلها شرطا •

وكذلك ليس « الأصوليون » جميعا يجعلونها شرطا ، فان فيهم من

(٤٢) الامير على شرح السمرقندية للملوى ص ٣٥ ، الانسابى
على البيانية ص ٧٤ •

(٤٣) التوضيح ناصد ١/ ١٧٤ •

(٤٤) الانسابى على البيانية ص ١٢٧ •

لا يجعلها شرطاً كاللتقى في « الاغريض » وولده « التاج » في « جمع الجوامع » .

وان أراد أنه لا خلاف بين « الأصوليين » في اعتبار « القرينة » في المجاز ، فذلك واضح البطلان .

والحق في هذا أن ما عليه « الصدر » في « التوضيح » وجماعته إنما هو مذهب بعض أئمة « الأصوليين » ، وما عليه « النقي » في « الاغريض » مذهب آخرين منهم .



[ثمرة الخلاف بين البيانين وفريقي الأصوليين] :

تظهر ثمرة الخلاف بين البيانين القائلين بأن القرينة شرط المجاز أو شرطه ، وبين الفريق الأول من الأصوليين القائل باشتراط القرينة المانعة أن البيانين يمنعون الجمع بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة .

والمراد بالجمع بينهما : هو إرادة الحقيقي والمجازي معا باعتبار واحد بأن يكونا مقصودين بالحكم ، فيكون كل منهما ظرفاً للنسبة المعتبرة في الكلام في اطلاق واحد (٤٥) .

والأصوليون القائلون باشتراط القرينة المانعة بعضهم يوافق البلاغيين في منع الجمع ، ومن هذا الفريق المحققون من الشافعية ، والحنفية ، وجمع من المعتزلة منهم أبو هاشم (٤٦) .

وآخرون لا يرون منع الجمع منهم القاضي الباقلاني من المالكية .

(٤٥) التلويح للسعد ١/١٧٢ ، تيسير التحرير لأمر بادشاه

ص ٣٦/٢ .

(٤٦) التلويح ١/١٢٤ ، المحلى على جمع الجوامع ١/٢٩٨ ، تيسير

التحرير ٢/٣٧ ، ارشاد الفحول ص ٢٨ .

ومن المعتزلة عبد الجبار والجبائي وعلى رأسهم جمهرة الشافعية وإمامهم الشافعي : الحجة وفقا لغة وبينا ، غقد ذهب في ثبة المس الى أنها محمولة على الجس باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازا (٤٧) .

ولا يلزم من اعتبارهم القرينة المانعة عدم جواز هذا الجمع ، لأنه يمكن القول بأن المراد القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي وحده ، وذلك لا ينافي ارادتهما [الحقيقي والمجازي] معا (٤٨) .

وبذلك يكون بملكانا أن نقول ان القرينة المانعة عند هذه الطائفة اما هي عامة أى مانعة من الحقيقي مطلقا عندما يكون المقصد ارادة المجازي وحده ، وخاصة أى مانعة عن ارادة الحقيقي وحده عندما يكون المقصد ارادة المجازي والحقيقي معا .

أما ثمرة الخلاف بين البيهقيين وبين الفريق الآخر من الأصوليين القائل بعدم اشتراط القرينة المانعة فانها لا تخفى اذ هما على طرفي نقيض قائلانيون بمنع . وهذا الفريق الثاني يجيز الجمع الا فيما لا يمكن الجمع بينهما ، كالفعل : أمرا وتهديدا ، فان الأمر طلب الفعل ولتهديد يقتضى الترك فلا يجتمعان معا أبدا لغة وعقلا .

[محل النزاع] :

محل النزاع بين المانعين والمجبرين اما هر في أن يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا ، بأن يكون كل منهما متعلق الحكم ، مثل أن تقول : « لا تقتل الأسد » وتريد السبع

(٤٧) الابنابي على البيانية ص ١٢٦ . محل على جمع التوامسج . ٢٩٩/١

(٤٨) اترحع السابق ص ١٨ . الأمير على شرح السبق قندية للملوى ٣٦/ والباحوري على السمو قندية ١٥ .

«الرجل الشجاع» أحدهما من حيث أنه نفس الموضوع له والآخر من حيث أنه متعلق به بنوع علاقة ، وإن كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا .

أما أن يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنى واحد باعتبار اصطلاحين فذلك لا نزاع في جوازه ، كاستعمال الدابة بصطلاحين (٤٩)

[الفرق بين الجمع في المجاز وبين الجمع في الكناية] :

مناط الفرق بين الجمع بين الحقيقة والمجاز من جهة والجمع بين الحقيقي والكناى من جهة أن الجمع بين المعنيين في الكناية البيانية إنما يستعمل اللفظ فيهما (المكنى به ، والمكنى عنه) لا ليكون كل منهما مقصودا بالحكم ، بل لينتقل الذهن من المعنى الحقيقي الواقع الى الكناى ، فقولهم : « كثير الرماد » أريد به كثرة الرماد ، ليكون ذلك المعنى الحقيقي سلما لفهم « الجود » الذى در مناط صدق الكلام وحده ، فيصدق « زيد كثير الرماد » اذا كن جرادا ، وإن لم يكن له درة من رماد ، فليس المقصود بالحكم الا الجود (٥٠) .

أما الجمع في المجاز فكل من المعنيين مقصودان بالحكم ، فيكونان طرفين للنسبة المعتبرة في الكلام في اطلاق واحد فافترقا .

[جهة المنع في المجاز عند المانع] :

الامتناع من الجمع باعتبار واحد إنما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك منها ، كما يقال (٥١) .

(٤٩) الابهاج ٣١٩/١ ، العطار على المحل ٣٩٠/١ - ٣٩١ . غاية الوصول/٥١ .

(٥٠) تيسير التحرير ٣٧/٢ .

(٥١) التلويح ١٦٥/١ . عمدة الحواشى على اصول الشافعى

للكوكبى/٤٤ .

والقوم يستدلون على امتناعه من جهة العقل — أيضا — بوجوب ذكرها « الدسعة » في التاويح وفقدتها (٥٢) ولم يبق للمنوع العقلي وجه وان بقى المنوع من جهة اللغة عندهم ، وذلك ما نحن بصدده .

[مكانة الجمع في البيان القرآني] :

ان خير مجال ينظر فيه أمر الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي من حيث اللغة هو البيان الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه القرآن الكريم .

ان الذي يتدبر آيات الذكر الحكيم يرى أنها تنادى في كثير من المواقع على ذلك الجمع ، حتى أنه ليكون هو المتبادر الى وعي المتدبر . نرى ذلك جليا في قول الحق — عز وعا —

« وتزودوا فان خير الزاد التقوى » [البقرة : ١٩٧] .

روى « البخاري » في كتاب « الحج » من جمعه الصحيح في سبب نفزولها عن « ابن عباس » — رضى الله عنهما — قوله : « كان اهل اليمن يحجون ولا يتزودون ويقولون : نحن المتوكلون فاذا قدموا المدينة سألوا الناس . فأنزل الله — تعالى — . » وتزودوا فان خير الزاد التقوى « (٥٣) .

بناء على ذلك يكون قوله « وتزودوا » أمرا بالتزود بالمأكلا والمشرب : زاد الأشباح في أسفار الدنيا .

غير أن الذي يدل عليه السياق الذي يكتنف هذا الأمر أن المراد بالأمر التزود بصالح الأعمال التي هي الزاد الى سائر الآخرة . فان من

(٥٢) التاويح ١/١٦٥ .

(٥٣) ينظر فتح الباري لابن حجر ٣/٢٢٩ .

قبله : « وما تقامرا من خير يعلمه الله » وذلك حيث وتخرىض على فهمك الأعمال الصالحة التي هي مناط الجزاء في الآخرة ، ومن بعده « فإن خير الزاد التقوى » وذلك أشبه بالصریح في أن المراد التزود بصالح الأعمال (٥٤) •

سبب النزول قرينة على ارادة المعنى الحقيقي من (وتزودوا) والسياق قرينة على ارادة المجازي منه • وهما يرادان باعتبار واحد • ومن جهة واحدة ، فيكون هذا أمرا بالتزود بزاد أسفار الدنيا : والتزود — أيضا — بزاد أسفار الآخرة • ولا تتناقض ولا تعارض • بل تلازم لا تحقيق للأمر بغيره •

ان بيان القرآن الكريم حمال ذو وجوه ، ولا يخلق على تعدد الرد وتكتفه كثرة من القرائن المفصلة عن المراد بحيث لا يلتبس الأمر لا في حال الافراد ولا في حال الجمع بين المعاني • بل ان اقتدار البيان القرآني على احتواء كثير من الوجوه المتباينة في آن واحد وباعتبار واحد إنما هو وجه من وجوه احجازه البالغ المسبغ •

★ ★ ★

من هذا القبيل قوله تعالى :

« ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والنجوم والمقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حر عليه العذاب وهم يهن الله فما له من مكرم • ان الله يفعل ما يشاء » [الحج : ١٨] •

في هذه الآية الكريمة أسند الحق — عز علا — السجود الى شاعل وإلى غير عاقل ، ولا شك في أن ما كان من العاقل إنما هو سجد الطاعة

وما كان من غير العاقل انما هو الانقياد التام لتدبيره - تعالى -
على سبيل الاستعارة حيث « سميت مطاوعتها غيما يحدث فيها من
افعاله ويجزيه عليها من تدبيره وتسخيره لها سجودا له نشيبيها
لمطاوعتها بادخال أعمال المكلف في باب الطاعة والانقياد وهو السجود
الذى كل خضوع دونه » كما يقول الزمخشري « (٥٥) » .

وبذلك يكون قد اجتمع المعنى الحقيقي للسجود المتلائم مع قوله :
(من في السموات ومن في الأرض) وكذلك مع قوله : (وكثير من
الناس) (٥٦) والمعنى المجازي المتلائم مع قوله : (والشمس والقمر
والنجوم والجبال والشجر والدواب)

وما حاول المانعون الجمع تخريج الآية عليه (٥٧) لا يصلح
مخرجا ، لأنهم وجهوا محاولتهم الى تخريج العطف في قوله : (وكثير من
الناس) مع أن قوله : (من في السموات ومن في الأرض) نص على
ارادة سجود الطاعة من الملائكة من هو ساجد سجودا حقيقيا . فكيف
يتأتى الجمع بين قوله : (من في السموات) وقوله : (والشمس) .
على مذهبهم ؟ !!! على فرض غض الطرف عن ما يثيره قوله (وكثير
من الناس) في وجوههم .

(٥٥) الكشف ٨/٣ .

(٥٦) زى أن قوله (وكثير من الناس) معطوف على قوله (ومن
في الأرض) عطف خاص على عام بناء على أن من في الأرض كثير منهم
بعض القليلين وهم أولئك الذين كان سجدتهم الاختياري اقرب الى
سجود من في السموات اخلاصا وصفاء وكمالا . اما قوله (وكثير من
الناس) فمضى به المضطربون من القليلين أولئك الذين يسجدون اختياريا
وإن سواهم كان سجدتهم مقبولا لا يرقى الى درجة الصفاء والكمال أو كان
غير مقبول . انتهى .

(٥٧) الكشف ٨/٣ ، البحر المحيط ٣٥٩/٦ .

الذى أذهب اليه أنه إذا ما كان السجود من الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب « إنما هو عبارة عن الانقياد التام لتدبيره - تعالى - فان السجود من النفس ، وكل من كن مطلقا انما يجمع بين الأمرين : السجود الاختيارى والسجود التسخيرى • الأول حقيقى والآخر مجازى ، فكل منا - نحن المسلمين - يسجد طائعا وينقاد انقيادا تما لتدابير الله عز وعا - بل ان لحظة سجودى الاختيارى المتمثل فى وضع جبهتى على الأرض لله طائعا يكون سجودى التسخيرى من جل لأعضائى وأجزاءى وأحوالى متحققا عين اليقين • فكل مسلم يجتمع فيه المعنى الحقيقى والمجازى للسجود •



ومن هذا القبيل قوله تعالى :

« وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم تطؤوها وكان الله على كل شئ قديرا » [الأحزاب : ٢٧] •

هذه الآية واخواتها نزلت فى شأن بنى قريظة ، وحكم سيدنا « سعد بن معاذ » فيهم بعد وقعة « الأحزاب » حيث ررث المسلمون أرضهم وحصونهم وأموالهم ، وهذا التوريث قد تحقق عند النزول •

أما قوله « وأرضا لم تطؤوها » فانا بحاجة الى مزيد تدبره ليتجلى معنى الارث فيه ، اذ هو معطوف على « أرضهم » فأضحى معمولا لقوله : « أورثكم » والارث انما هو حقيقة بالنسبة الى أرض بنى قريظة وليس حقيقة بالنسبة الى الأرض التى ما وطئت بعد • سواء أريد بهذه الأرض « خير » أو « مكة » أو « فارس والروم » أو غير ذلك •

المهم ان الارث فيها على سبيل المجاز وقت النزول ، فيكن الفعل « أورثكم » عند نزوله والى أجل قريب استعمل حقيقة فيما ورثهم من

أرض بنى قريظة ، ومجازا في الأرض التي وعدهم بارئها . « ذلك جمع بينهما في كلمة واحدة باعتبار واحد . »

« والحق أن كثيرا من الأساليب العالية جاء على هذه الطريقة » (٥٨) ولا يقال أن ذلك من قبيل عموم المجاز ، والجمع هنا اعتباري ، فإن لوحظ شخص المعنيين فالجمع ، وإن لوحظ أمر كلي شملهم فالعموم (٥٩) وذلك ليس بطرق موضوعي ينهي النزاع أو يقضي بقبول العموم ورفض الجمع .

إن الذي يقضى به الواقع البياني في القرآن الكريم هو اقتضاره على احتواء كثير من المعاني والوجوه ، دون أن يكون لبس وتعمية والغاز ، كما يزعم مانعوا الجمع ، لأن البيان القرآني تكتنفه القرائن الكاشفة المراد ، وتحيط به بحيث لا تدع لبسا وتعمية إلا في المتشابه الذي استأثر الله - تعالى - بتأويله .

★ ★ ★

﴿ نقد تقسيم الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء في الدلالة ﴾ :

يذكر « النقي » أن الألفاظ من حيث دلالتها على معناها المراد تنقسم إلى : « صريح » و « كناية » و « تعريض » ، وأنه يدخل مع الثلاثة « المظاهر » ، فيكون التقسيم رباعيا .

الصريح والمظاهر = الكناية والتعريض

وجعل مناط الفرق بين « الصريح » و « المظاهر » هو القطع في الدلالة والاحتمال ، فما يدل على معناه دلالة قطعية هو « الصريح » وما يدل على معناه دلالة احتمالية راجحة هو « المظاهر » .

(٥٨) من أسرار التعبير القرآني للدكتور محمد أبي موسى / ١٥٥ .

(٥٩) انظر على شرح السمرقندية للملوي ص ٣٦ .

تعريف « الصريح » عند « التقى » هو تعريف « النص » عند
 جمهور الأصوليين (٦٠) . ذلك أن « النص » عند الشافعية هو ما دل
 على معناه بلا احتمال لغيره ، أى دلالة قطعية ، فهو كالمفسر عند الحنفية
 من حيث عدم احتمال معنى آخر فقط لا من كل وجه « (٦١) » .

ذلك الذى قلناه فى « النص » انما هو أشهر مفاهيمه لدى
 الأصوليين من الشافعية ، على أن له عدة اطلاقات آخر (٦٢) .

فى ضوء هذا ترى أن « التقى » جعل الصريح مقابلا « للظاهر »
 وقسيما له ، فهو بذلك يجعلهما قسمي « النص » ، كما هو صنيع « ابن
 الحاجب » وكذلك بعض الأصوليين فى « مسائل العلة » حيث جعلوا
 « النص » قسمين : « صريح » و « غير صريح » والثانى هو « الظاهر »
 عند « التقى » ولعله ينظر — أيضا — فى هذا الى أن « النص » معتبر
 فيه السوق للمعنى المراد سواء احتمل غيره أو لم يحتمل .

أما « الظاهر » فالمعتبر فيه ظهور المعنى ، وهذا انما هو مقتضى
 كلام المتقدمين من الأصوليين (٦٣) .
 و « التقى » يجعل — هنا — كلا من « الصريح » و « الظاهر »

(٦٠) المستصفى للقرالى ٣٤٥/١ . شرح المحلى فى جمع السوامع

٢٣٦/١ تفسير التحرير ١٤١/١ .

(٦١) تفسير التحرير ١٤٢/١ .

(٦٢) استنصاف ٢٨٤/١ — ٢٨٦ . المسودة فى أصول الفقه ٥١٢

٧٠٠/١ . التيسير ١٣٧/١ . العطار على جمع الجوامع ٣٠٩/١ .

ابن قاسم على شرح الورقات ١١٨ — ١١٩ . المدخل ٨٢ الارشاد ١٧٦ .

(٦٣) التيسير لأمير يارشاه ج ١/١٢٨ .

في جهة ، ويجعل كلا من « الكناية » و « التعريض » في جهة أخرى .
ولذا جعل مناط الفرق بين الأولين . وبين الآخرين أن الأولين يدلان
على المراد اما قطعاً ، واما احتمالاً واجداً . وأن الآخرين لا يدلان
على المراد . بل يشعران به ، والأشعار بالشئ لا يعطى تبياناً وتعييناً
للمراد ومن ثم كان الأخيران بحاجة الى قرينة معية للمراد ، ونية
تحددده .

هذا الموقف من « التقى » يجعلنا بحاجة الى نجاة حقيقة
الدلالة وأقسامها لدى الأصوليين ، ثم ببيان منزلة « الأشعار » منها
[الدلالة عامة] : هي كون الشئ ، بحالة يلزم من العلم بها العلم بشئ ،
آخر . الأول هو الدال ، والآخر هو المداول .

أما دلالة اللفظ على معناه . فاما أن تكون وضعية أو طبيعية .
والذي يعنيها الدلالة اللفظية الوضعية ، وهي : كون اللفظ بحيث متى
أطلق أو تخيل فهم منه معناه للعلم برصعه (٦٤) .

وقد مضى أن الأحناف والشافعية قد اختلفوا في تقسيم طرق
هذه الدلالة ، أو بعبارة أخرى في تقسيم سبل فهم السامع المعنى .
وقلنا ان الشافعية قسموها قسمين : منطوق ومفهوم .

وأن الأحناف قسموها أربعة أقسام دلالة عبارة ، ودلالة
ودلالة إشارة ، ودلالة اقتضاء ، ودلالة فدوى .

وقد بينت ثم مفهوم كل ، غير أن الذي أود تبياناه هنا أن تقسيمات
الدلالة لدى الأحناف يمكن اندراجها تحت تقسيم الشافعية لنستجلي
من بعد مكان الدقيقة والمجاز والكناية والتعريض من هذه التقسيمات .

[بيان ذاك] :

أن دلالة العبارة بلا جدل إنما هي من قبيل المنطوق أما دلالة الإشارة والاقتضاء فهما عند الجمهور من المنطوق . وعند المحققين من توابع المنطوق . ودلالة الفحوى من المفهوم ذلك أن دلالة العبارة هي دلالة اللفظ على المعنى المسوق له فهي في محل النطق أما دلالة الإشارة فهي دلالة اللفظ على المعنى غير المسوق له . .

ودلالة الاقتضاء دلالة اللفظ على اللازم المتقدم للمعنى ، فكل منهما ليست ناشئة من وضع اللفظ بل من ترقف سحنة المنطوق على المقتضى أو لزوم المعنى للمدلول .

أما دلالة الفحوى ، فهي من قبيل « المفهوم » وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق . فهي ليست دلالة وضعية بل انتقالية (٦٥) وأما كانت دلالة الفحوى من قبيل المفهوم ، لأنها دلالة معنى في اللفظ على معنى آخر ، فالمدال ليس اللفظ المنطوق ، بل المعنى المفهوم من اللفظ .

وهذه الدلالة يطلق عليها أيضا مفهوم الموافقة (٦٦) ، ولدى الخطاب (٦٧) .



بناء على ما مضى تكون الحقيقة من قبيل دلالة المنطوق : « دلالة

(٦٥) تقرير الشريبي: في البصائر على جمع التواضع ١/ ٢٣٥

السمع في أصول الفقه للخروجي ٢٥ .

(٦٦) الشافعية يقسمون المفهوم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة . ويجعلون لحن الخطاب جزء من مفهوم الموافقة . والاحصاف لا يقولون بمفهوم المخالفة المقابل للموافقة .

(٦٧) روح الرحمن ١/ ١١٢ ، السمع في أصول الفقه ص ٢٥ .

العبارة « بل هي أقوى مراتب دلالة العبارة » فهي من قسم « الصريح » الدال بالمطابقة •

بالمجاز ان كانت دلالة تضمينية ، فهو من قبيل « المنطوق » : دلالة العبارة « ومن قسم « الصريح » الدال بالتضمن ، لأن النص كما سبقت الإشارة ينقسم عند بعضهم الى نص صريح ، ونص غير صريح • والصريح ما دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن (٦٨) •

وان كانت دلالة المجاز الترامية ، فان ذلك مختلف فيه • بناء على أن اللازم من قبيل المنطوق عند الجمهور • ومن قبيل ترابع المنطوق عند المحققين • ومن المفهوم عند آخرين •

بناء على ما عليه الجمهور والمحققون فان كان اللازم المسوق له الكلام متأخرا كان من دلالة العبارة ، وان كان اللازم متقدما كان من دلالة الاقتضاء ، وهي من المنطوق عند الجمهور أو ترابعه عند المحققين اما ان كان اللازم غير مسوق له الكلام كان من دلالة الإشارة ، وهي كدلالة الاقتضاء من ترابع المنطوق عند المحققين •

والذي أذهب اليه أن هذا اللازم غير المسوق له الكلام انما هو من قبيل المفهوم •

بدا لنا مما سبق مكان كل من الحقيقة والمجاز من أقسام الدلالة لدى الأصوليين مع ملاحظة أن مفهوم كل منهما لا يختلف لدى البلاغيين والأصوليين الا في اشتراط القرينة المانعة عند كل البلاغيين في المجاز ، وعدم اشتراطها عند جمع من الأصوليين ، كما مضى تبيايه •

ومع ملاحظة أن ما مضى تقريره انما هو بنسأ على بقاء كل من

الحقيقة والمجاز على حالهما . فلا يطرأ عليهما تعميم وخفاء في الدلالة فيدخلان في قسم الكناية بمفهوم الأصوليين لا البيانين .

★ ★ ★

أما « الكناية » و « التعريض » فإن مفهوم كل يختلف عند البلاغيين عنه عند الأصوليين ، ذلك أن الأصوليين على أن الكناية : ما استقر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا أو معنى مجازيا (٦٩) .

فالكناية عندهم ما كان مقابلا للصريح الذي هو : ما انكشف المراد منه في نفسه ، فالحقيقة والمجاز قد يكونان صريحا أو كناية .

أما عند البلاغيين ، فالكناية لدى جمهرة المتأخرين : لفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادة لازمة (٧٠) .

وبناء عليه تكون الكناية بمفهوم جمهرة الأصوليين ليست من قبيل الدلالة سواء ما كان منها من قبيل المنطوق أو المفهوم ذلك أن أس الدلالة في المنطوق والمفهوم هو ظهور المراد سواء في محل المنطق أو في غير محله .

هذا الظهور الذي هو جوهر الدلالة يتنافر مع جوهر الكناية الذي هو السقر .

ومن ثم ذكر التقى أن كلا من « الكناية » و « التعريض » بمفهوم الأصوليين لا يدلان على المراد ، بل يشعران به . والمصنفون يستعملون مصطلح « الأشعار » لما ليس بصريح كالإيماء والإشارة (٧١) ومن ثم

(٦٩) التلويح للسعد ١/ ١٢٥ .

(٧٠) المغول للسعد ص ٤٠٧ .

(٧١) لا يراد بالإيماء والإشارة بمفهوم الأصوليين ، بل بمدلولهما

المعوى . ينظر مواهب المتاح للغريب ٢/ ٣٦١ .

قرر « التقى » أنهما يحتاجان الى قرينة أى معينة المراد . ونية محددة المقصود .

وعلى ذلك لا يفهم من تقابل الدلالة والاشعار فى كلام « التقى » أنه يريد بالاشعار ما يريده « البيانىون » بالافادة حين يقابلونها بدلالة التقى هى طريق البيان بالحقيقة . والمجاز والكناية . بينما الافادة عندهم طريق مستتبعات التراكيب التى منها « التعريض » عند البيانين — كما سيأتى ان شاء الله تعالى .

وينبغى أن يفهم أن « التقى » حين يقول ان « الكناية » و « التعريض » يشعران بالمعنى فيحتاجان الى قرينة ونية . أن « المجاز » الصريح لا يحتاج الى قرينة (٧٢) بناء على أن المراد بالكناية ما قابل الصريح عند الأصوليين أيا كان الصريح حقيقة أو مجازا (٧٣) . فكما أن الصريح يتناول بعض صور الحقيقة والمجاز كذلك الكناية باعتبارها مقابلة للصريح تتناول بعض صور الحقيقة والمجاز فثم حقيقة كنائية ، وثم مجاز كنائى ، أى غير صريح . وهما حينئذ يحتاجان الى قرينة ونية .

أما « الكناية » بمفهوم البلاغيين . فهى بلا شك داخله فى دلالة المنطوق : دلالة عبارة ، لأن دلالة اللفظ فى الكناية على اللازم المسوق له الكلام وهو لازم متأخر عن اللازم وهو أى اللازم المتأخر فى قوة المعلول والمزوم فى قوة العلة . ولا شك أن دلالة العلة على المعلول أقوى من دلالة المعلول على العلة التى فى قوتها دلالة اللازم المتأخر على اللازم المتقدم كما فى دلالة الاقتضاء . لأطراد الأولى ، وعدم أطراد الثانية ، لتوقف الدلالة على كون المعلول مسببا للعلة ، ولأن

(٧٢) أى قرينة معينة . وان كان بحاجة الى قرينة مائة .

(٧٣) الذويج المسعد ١/ ٢٣٤ .

النص المثبت للعلّة مثبت للمعلول تبعاً لها ، فاللازم (المعلول) ثابت بعبارة نص المثبت للمازوم (العلة) فالكناية بمفهوم البيانين من قبيل دلالة العبارة بمصطلح الحنفية وقيل المنطوق بمصطلح الشافعية .

لا ريب في أن بسط القول فيما سبق إنما يقبلي جنبه في مقام تحرير المعنى بغير تردد منه في مقام تصوير المعنى انذى هو أرحب في نفوس البيانين بينما مقام تحرير المعنى أرحب في نفوس الأصوليين ، غير أن النصوير لا يكون إلا وليد التحرير . ومن ثم كانت حاجة البيانين إلى الأصوليين أشد من حاجة الأصوليين إليهم وفقاً لغاية الملحة عند كل . فهي عند الأصوليين أداة توصيل ، فالقصد الأعظم والامانة الفائقة مرغورة على تحرير المعنى .

وهي عند الإبائيين — كعبد الظاهر ومن لف لفه — أداة تشكيل ، فالقصد الأعظم والامانة الفائقة مرغورة على تصوير المعنى . فالبيان البحت يدرّك المعنى وجدانياً من قبل ادراكه عقلياً .

[نداء مذهب الزمخشري في الفرق بين المجاز والكناية] :

عرض « انتقى » لمذهب « الزمخشري » في الفرق بين المجاز والكناية ، وذلك باعتبار أن « المجاز » يمثل وجهاً من اعلّافة بين الكلمة ومعناها المراد من حيث الاستعمال فيما وضعت له . « باعتبار أن « الكناية » تمثل وجهاً من العلاقة بينهما من حيث الوضوح والخفاء ، وهما وجهان يتباينان ، لا يتناقضان في عرف الأصوليين .

وشاء « انتقى » أن يقتبس مرقف « الزمخشري » عند « آيه » يشخص تفسيره لها مرقفين لجار الله :

الأول : مرقف عقدي . والآخر بياني مبني على الأول .

ذلك في تفسير قوله تعالى : « ان الذين يشتركون بعهد الله ، أيّمانهم ثمّ قليلاً ، أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكّيهم واهم عذاب اليم » [آل عمران : ٧٧] .

مرقفه العقدي يتمثل في أنه باعتباره يدين بمذهب « المعتزلة »
يعتقد استحالة النظر على الله — تعالى — وإن كان الحق — عز و علا —
بصيرا ، لأن النظر عند « المزجيشري » يستلزم تحديق العين وتقليب
الحدقة لأدراك الشيء ، وذلك يستحيل على الله — تعالى — ، فكان لازما
عند جابر الله أن يكون التأويل ، فاتخذ موقفا بيانيا يوفق به بين معتقده
وبين منطوق النص القرآني •

هذا المرقف البياني يتمثل في أنه إذا ما كان النظر الى شيء معنى —
في الأعم الأغلب — الاعتداد به بل والاحسان اليه عند من يقع منه
المدلول الحقيقي لذلك الفعل ، فإن نفى النظر معنى نفى الاعتداد
والاحسان • على سبيل الكناية باعتبار أن المدلول الحقيقي لا يمتنع
بوجوده منه •

أما في حق من لا يكون منه ذلك النظر — لأمر يرجع اليه في ذاته
فإن اثبات النظر له إنما يكون مجازا عن الاعتداد والاحسان بمن
أوقعت العبارة عليه النظر ، ونفى النظر إنما يكون مجازا عن الإهانة
والاحتقار إن نفيت العبارة وقروح النظر عليه •

وهذا المجاز يسمى مجازا متفرعا على الكناية أي هو باعتبار
المنتهى مجاز وباعتبار الأصل كناية • وأن المانع من تحقق المعنى
الحقيقي ليس في خصوص ذلك المعنى ومادته بل هو لأمر يرجع الى من
أسند اليه ذلك المعنى •

هذا الموقف البياني الشاخص في القول بالمجاز المتفرع على
الكناية في مثل هذه الآية لا يكون على معتقد أهل السنة — وهو المذهب
الحق الذي ندين به — ذلك أن مدلول فعل النظر المسند الى الحق —
عز و علا — ليس هو مدلول فعل النظر المسند الى الخلق ، — بل هو
بما يتناسب مع جلال الحق وسلطانه وتزاه •

فأفعاله لا كأفعالنا مثلها ذاته لا كخبراتنا •

والعجب ممن يثبت لله — عز و علا — تكلماً ولا يثبت له النظر مع أن الكلام — في دنيا الخلق — يقتضى تقليب اللسان في الفم وتحريك أعضاء الجهاز الصوتي في الإنسان فما بالهم يثبتون لله — عز و علا — تكلماً وسماعاً ... الخ ولا يثبتون له نظراً ؟ !!

المهم أننا ان غضضنا الطرف — تكريماً — عما فجر هذا الموقف البياني لجار الله الزمخشري من موقف عقدي اعتزالي ، فإن هذا الموقف البياني له يرسم ملامح المفارقة بين المجاز ، والكناية في تصور « جار الله الزمخشري » .

تخليص كلامه في هذه المفارقة وتلخيصه أن اللفظ ان قيل فيمن يجوز أن يكون منه معناه الحقيقي كانت العبارة به عن المراد كناية والتجويز هنا عقلي لا واقعي .

ومن هذا انضرب صور تحليل كثرة استعمال العبارة في المراد الى الاستغناء عن ملاحظة المدلول الوضعي للعبارة ، فتستحيل العبارة دالة على المراد بغير واسطة ، وبذلك يكون امتناع ارادة المدلول الوضعي للعبارة ناجماً عن كثرة الاستعمال والشهرة في المراد . فالكناية في هذه الصورة تلحق بالمجاز حيث انها لا تحل مجزاً الا من بعد الشهرة في المراد . وهذا الضرب ليس بلازم في كل كتابة وليس له رافد سوى كثرة الاستعمال والشهرة في المراد .

اما ان قيل اللفظ فيمن لا يجوز أن يكون منه المدلول الوضعي للعبارة لمانع عقلي أو شرعي .. كانت العبارة بهذا اللفظ عن المراد مجزاً عما وقع كناية عنه فيمن يقع منه المدلول الوضعي .

والفرق بين المجاز في هذا الضرب والمجاز في الضرب الذي قبله . أنه في السابق عليه — كما مضى — كان امتناع ارادة المدلول الوضعي ناجماً عن كثرة الاستعمال والشهرة في المراد ، وذلك قد يتفاعل تحريجياً .

فيعود الى حالته الأولى التي كان عليها قبل الشهرة ، فيقتضى ملاحظة المدلول الوضعى الانتقال أما فى هذا الضرب فالامتناع ناجم عن استحالة وقوع المدلول الوضعى ممن أسند اليه لفظه فى العبارة استحالة عقلية أو شرعية .. وذلك لا يخضع لعامل انتضاؤل ، اذ أنه يبقى أبدا مجازا .

ومعنى هذا أن الكناية عموما يعتبر فيها صلاحية ارادة المدلول الوضعى للفظ ، وان لم ترد ، فالكناية فى الخارج كثيرا ما تخلو عن ارادة المعنى الحقيقى ، وان كانت هذه الارادة جائزة (٧٤) فالكناية من حيث انها كناية ، أى من حيث اقتضاء حقيقتها عدم نصب انقرينة المانعة لا تنافى جواز ارادة المعنى الأصلى ، وكذلك لا توجب ارادته فى كل صورها ، اذ كثيرا ما تشتهر الكناية حتى لا يبقى المعنى الأصلى ملحوظا ، فهى حينئذ بمنزلة التصريح ، ولا تخرج بذلك عن كونها كتابة فى أصلها ، وان سميت مجازا متفرعا على الكناية (٧٥) .

والمجاز عموما يعتبر فيه عدم صلاحية ارادة الوضعى لمانع دلت عليه قرينة مقالية أو حالية . ذلك أنه ملزوم قرينة معاندة لاراده الحقيقة (٧٦)

فنص عبارة « الرمخسرى » فى الفرق بين المجاز والكناية (٧٧) يعطى أنه حيث تمكن الحقيقة تكون العبارة كناية ، وحيث لا تمكن تكون مجازا ، ذلك ما يقضى به نص عبارته ، غير أن « للثنى » فهما آخر لها .

(٧٤) المطول/٤٠٧ . الفرسى على المنطوق/٥٥٦ .

(٧٥) السبيل على المنطوق/٤١٤ .

(٧٦) المنطوق/٤٠٧ .

(٧٧) ينظر: هذا الكتاب/١٥ .

|| نقدنا فهم « التقى » كلام الزمخشري [:

يذهب « التقى » الى أن كلام « الزمخشري » يدل على أنه حيث
تمكن الحقيقة تصح الكناية والمجاز جميعا . وأن تحديد أحدهما متوقف
على مرادك :

= ان أردت بهى النظر حقيقة ، لتدل به على نفى الاعتداد كان
الأسلوب كناية ، لأن نفى النظر (المعنى الحقيقى) اتخذ وسيلة الى
نفى الاعتداد والاحسان (المعنى الكنائى المراد) ، فالحقيقى ما أريد
الا وسيلة الى غيره ، وذلك شأن الكناية عند البيانين ، الذين يعد
« الزمخشري » شيخا من شيوخهم .

= وان أردت نفى الاعتداد والاحسان ، غير أنك عبرت عنه
بعبارة أخرى هى نفى النظر ، كان الأسلوب مجازا ، لأنك عبرت عن
مرادك بغير لفظه الموضوع له .

ما ذهب اليه « التقى » انما ينبو عن منطوق ومفهوم عبارة
« الزمخشري » ، ذلك أن الضرب الثانى من الارادتين السابقتين
لا تتحقق فيه شروط المجاز عند البيانين ، وعلى رأسهم « الزمخشري »
وأهمها القرينة المانعة ، وهنا ليس نم قرينة مانعة من اردة المعنى
الحقيقى ، لأن الكلام فى حق من يجوز عليه النظر . فالمجاز فى هذا
الضرب انما هو باصطلاح بعض الأصوليين الذين لا يشرطون المانعة
فان قيل : ان هذا الضرب فيه قرنية معينة ، وكل معينة هى فى
نفسها مانعة ، كما هو مذهب « العصام الاسفرائينى » (٧٨) .
قلنا : ان سلطنا جدلا أن « التقى » قائل ذلك ، فان « الزمخشري »

لا يقوله . فلا يكون مذهباً نه ونحن بسدد تدوير مذهب ، فما يترتب على ما استنتجته « النقي » غير مستزيد . ذلك ان « النقي » رتب على مهمه السابق (٧٩) ان الكناية عند « الزمخشري » قسم من أقسام الحقيقة ولكن أريد بها الدلالة على شيء آخر غير معظم المقصود ونسب هنا تصرف في اللفظ بنقله عن معناه الحقيقي ، بل اطلاق اللفظ على معناه ثم ارادة الدلالة على غيره . ومن ثم لا يكون المعنى عنه مذكوراً بل مخفياً مستوراً . ولهذا سمي هذا الأسلوب كناية (٨٠) .

أما في المجاز فالمراد لم تذكره بلفظه الموضوع له وضاعاً أولياً . وإنما ذكر بلفظ نفاته اليه من معناه الحقيقي . فثم تصرف لفظي يتمثل في النقل الذي هو جبره التجوز .

وجه المخالفة في استنتاج « النقي » أن القول بأن الكناية قسم من أقسام الحقيقة لا يؤخذ من كلام الزمخشري هنا . لأنه ليس صريحاً فيه . فضلاً عن أنه سيتناقض مع منطوق قوله الآتي بعد : « الكناية : أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له » (٨١) فلا يصلح القولان للاستنتاج منهما ذلك أن الزمخشري لم يطرده عبارته في الكشف على نهج واحد في تصنيف الكناية من حيث الحقيقة والمجاز . انك ان ألفتته في نص يعطيك أنها من قبيل الحقيقة ، ألفتته في آخر يصرح بأن الكناية أخت المجاز (٨٢) .



(٧٩) سبق أن قلنا أن المعنى يذهب إلى أن الكتابة لا تدل على معنى المقصود وإنما تشعر به فالتعبير بالدلالة هنا إنما هو باعتبار مدد البيان . وهو من قبيل التسامع على مذهبه كأصول .

(٨٠) راجع هذا الكتاب ص ١٦ .

(٨١) د ٢١/٤١١ .

(٨٢) البلاغة القرآنية ص ٤٥٩ .

هذا شيء، وشيء آخر هو أن التقى حين تعرض لاستنتاج مصطلح « المجاز » ذهب الى أن المجاز مشتق من الجواز وهو العبور من الحقيقة الى المجاز والعبور يقتضى المجاوزة . والترك في شرط المجاز ترك الحقيقة (٨٣) .

ذلك منه غير سديد . القول بأن العبور في المجاز يقتضى ترك الحقيقة قول فيه نظر عندى .

ان العبور في المجاز لا يعنى التحلى المطلق عن المعنى الحقيقى والانتقال منه على لا حب العلاقة الى المعنى المجازى . ان ذلك لا يكون ولا سيما في المجاز الاستعارى . اذ العبور فيه عبور اضافة لا عبور ترك مطلق . انه يضيف الى المعنى المنتقل منه ما يتلاءم معه من المعنى المنتقل اليه متخليا عن بعض من خصائص المعنى المنتقل منه وهى التى لا تتلاءم مع المعنى المنتقل اليه ثم يتفاعل ما استبقاه من هذا وما استجلبه من ذاك ، فيكون أمر آخر لا هو في المنتقل منه وحده . ولا في المنتقل اليه وحده . انه أمر جديد بحاجة الى استعارة اسم له .

ففى قول الشاعر :

لدى أسد شك السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم

لم يتخل الشاعر عن الرجل الشجاع ، ثم انتقل تماما الى الحيوان المفترس ، ولكنه أخذ من هذا ومن ذاك ، فكان معه مخلوق لا هو من جنس الرجل الشجاع ولا هو من جنس الحيوان المفترس . انه مخلوق جديد . انه أسد شك السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم .

فالمجاز الاستعاري هما لم يستبدل الحيران المفترس بالرجل الشجاع . انه خلق عالما جديدا وهو أرفق بظبيعة الاستعارة باعتبارها خالقة . وباعتبارها رأس فنون البديع بمفهومه المعوي والاصطلاحي لدى المتقدمين لا المتأخرين .

﴿ نقد تنقيته كون الكناية حقيقة مع استعمالها في المكنى عنه ﴾ :

يذكر « النقي » (٨٤) اعتراضا تحليليه ان الكناية لا يصح أن يقال أنها لا تنافي المعنى الحقيقي . وهو قول « الدكاكي » (٨٥) . لأن القول بالمنافاة بينهما انما يعنى نفايرهما . إذ أن اثبات المنافاة ونفيها بين الأشياء انما يكون بين المتغايرات ، والكناية عند « النقي » ، كما مضى هي الحقيقة نفسها ، ومن ثم لا يكون دقيقا القول بأن الكناية تنافي الحقيقة أولا تنافيا .

ذلك تخليص الاعتراض . ويرده بأن القول بمنافاة الكناية الحقيقة بناء على أن المعنى المراد من الكناية لما كان هو المدلول عليه بالمعنى الوضعي ، وكان هذا المعنى الوضعي غير مراد لداته بل للاستدلال به كانت ملاحظة الوضعي ثانوية . فصار في المعرف أن الكناية استعملت في المكنى عنه ، لأن الاستعمال لا يعنى النطق بالشئ ، فحسب . بل يعنى طلب الدلالة على المستعمل فيه (٨٦) .

وهذا الاستعمال انما كان بطريق الدلالة عليه . لا بطريق النقل الذي هو جوهر المجاز ، فثم فرقي بين استعمال المجاز في المعنى المجازي ، واستعمال الكناية في المعنى المكنى عنه ، الأول غييه تصرف لفظي يتمثل

(٨٤) راجع هذا الكتاب/ ١٨ .

(٨٥) مفتاح العلوم/ ١٩٠ .

(٨٦) مفتاح العلوم ص ١٧٠ . التلويح ١/ ١٣٢ .

في النقل والمعبور • والآخر ليس مبيهاً ، بتصرف لفظي بل هو مجرد أمر معنوي عليه شواهد وقراءن منسقة • اذ هو ارادة بطلب دلالة ، وذلك ليس بتصرف لفظي ، فافترقا •



[نقدنا استنتاج النفي من تفريق الزمخشري بين الكناية والتعريض] :

من بعد أن أبان « المتقي » أن قول « الزمخشري » عن قوله تعالى « ولا ينظر اليهم » انه مجاز عما يقع كناية عنه • الخ إنما يتعين حمله على أنه يريد به أنه مجاز عن الاستهانة التي كان نفى النظر كناية عنها في حق من يجوز عليه النظر • وأن هذا يؤيد ما ذهب اليه المتقي من أن كلام « الزمخشري » يدل على أنه من حيث تمكن الحقيقة تصح الكناية والمجاز جميعا بحسب ما تريد (٨٧) •

من بعد أن أبان ذلك ذكر « المتقي » كلاما للزمخشري في التعريض بين الكناية والتعريض ليستنتج منه ما يؤيد ويقوى ما ذهب اليه سابقا من تعيين حمل قول الزمخشري (مجاز عما وقع كناية عنه •••) على الاحتمال الأول وما ذهب اليه من قبل دلالة كلامه على صحة الكناية والمجاز جميعا حين تمكن الحقيقة •

الذي دفع المتقي الى اعتماد كلام الزمخشري في التفريق بين الكناية والتعريض في تأييد فهمه ان الكناية قد تكون قسما من أقسام المجاز عند الزمخشري مثلما تكون قسما من أقسام الحقيقة (٨٧) ان الزمخشري قال :

« الكناية : أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضع له » (٨٨) •

(٨٧) راجع هذا البحث ص ١٦ •

(٨٨) راجع هذا البحث ص ٢١ •

هذا القول من « الزمخشري » يقتضى أن المعنى الذى يقصد بالكناية يكون مذكورا ولكن بغير لفظه الموضع له . ففى قوله تعالى (ولا ينظر اليهم) باعتباره فيمن يجوز عليه النظر حيث تمكن الحقيقة فتكون كناية أى المعنى المقصود به هو (الاستهانة) وهذا المعنى مذكور بغير لفظه الموضع له وضعا تحقيقيا . انه مذكور بلفظ آخر هو (ولا ينظر اليهم) .

وذلك هو عين الاحتمال الأول من الاحتمالين اللذين ذكرهما التقى عند تحليل قول الزمخشري « مجاز عما وقع كناية عنه » .

وكذلك هو المتطابق مع ما ذهب اليه التقى من دلالة كلام الزمخشري على صحة الكناية والمجاز جميعا بحسب ما تريد حين تمن الحقيقة .

فالكناية — عند الزمخشري — فى ضوء تعريفه لها فى صحة تعريف « التعريض » قسم من أقسام المجاز . فالمجاز — كما فهم التقى — قسمان :

- قسم يمكن فيه المعنى الحقيقى ، ولكنه غير مراد .
- وقسم لا يمكن فيه المعنى الحقيقى .
- والكناية من القسم الأول .

فالحقيقة قسمان : أحدهما كناية ، وهو ما كان المعنى الموضع له غير مراد لذاته ، بل لغيره .

والمجاز قسمان : أحدهما كناية وهو ما كان المعنى المراد مممنا ومذكورا بغير لفظه الموضعى .

ذلك تخليص ما فهمه « التقى » من كلام « الزمخشري » . غير أن « التقى » لم يكن دقيقا فى إيراد ما يقوى لنتنتاجه أن الكناية قسم من أقسام المجاز عند « جار الله الزمخشري » .

ان ايراء كلام « الزمخشري » في التفريق بين الكناية « التعريض عند قوله تعالى : « لا جناح عليكم نيمائهما » ختم به . » [البقرة : ٢٣٥] ايراد غير سديد . ذلك ان « الزمخشري » في هذا المقام لم يكن بصدد التعريف الحامع المانع للكناية . حتى يستنتج منه موقفه من مجازية الكناية .

كان مراد « الرمخشري » ذكر ما يبرر المفارقة بين الكناية والتعريض خاصة ، حتى وان كان هذا الامر الفارق بينهما هو وجه من وجوه الاشتراك بين الكناية . وغير التعريض . كالمجاز مثلا . فهو ليس بسبيل ذكر ما يفرق بين الكناية وكل ما عداها على سبيل الاطلاق حتى تؤحد منه خاصيته الكناية . « الفرق بينهما وبين المجاز مثلا ، فالتقى السبيل . وهو الأصولي اندياني المذهب لم يبن سديدا في ايراد ما استنتج منه . وليس معنى ذلك اننا نرفض ان يكون في كلام « الزمخشري » ما يريحي بأن الكناية أخت المجاز . من ذلك قد تدرر منه في غير موضع . لما تكرر منه غير ذلك في مواضع أخرى من مكشافه . فما ذكره في تفسير قوله تعالى : « ولا ينظر اليهم » ذكر غيره في تفسير ما كان منه بسبيل . حبر قوله تعالى : « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ، ولعنوا بما قالوا . بل يداه مبسوطتان » [المائدة : ٦٤] فقد ذكر أن غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود (٨٨) .

وفي قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » [طه : ٥] ذكر أنه لما كان الاستواء على العرش . وهو سرير الملك مما يعرف الملك جعله كناية عن الملك (٨٩) ، وذكر في الموضع نفسه أن غل اليد وبسطها كناية عن البخل والجود .

(٨٨) الكشف ١/٢٢٥ .

(٨٩) داته ٢/٥٣٠ .

وفي قوله تعالى « ليس كمثله شيء » ذكر أنه من الكناية ثم يذكر أيضا أن قوله « بل يده مبروظتان » كناية عن أنه جراد من غير تصور يد ولا بسط لها (٩٠) .

« فهذه أربع صور في اتفاق وجه الدلالة على المعنى فيها . ويختلف فيها كلام « الزمخشري » هذا الاختلاف الذي نراه . ففي واحدة يقول انها مجاز عن الكناية ، وفي الثانية يقول انها من المجاز وفي الثالثة والرابعة يقول انها من الكناية . بل انه ذكر آية « وقالت اليهود يد الله مغلولة » مثالا للكناية في الآيتين الأخيرتين وقد ذكر في شرحها انها من المجاز كما هو واضح من هذه النصوص » (٩١) .

غير أن الذي انتهى إليه المدققون أنه لا اختلاف بين كلامه في هذه المواطن : أنه حيث ذكر أنه مجاز . فذلك نظرا إلى المال وحيث ذكر أنه كناية فذلك نظرا إلى أنه في أصله كان كناية فالتغاير اعتباري (٩٢) .

فالتقى حين انحصار موقف الزمخشري عند قول الله عز و علا : « ولا ينظر اليهم » ليعبر عن موقف الزمخشري كان موافقا في هذا الاختيار ذلك لأن التفصيل الذي ذكر في الكناية والمجاز عن كناية عند هذه الآية « رأينا الزمخشري يهمل الإشارة إليه في الآيات المشابهة لهذه الآية ، ويجعل بعضها من المجاز ويسكت عن الكناية كما يجعل البعض الآخر من الكناية ويسكت عن المجاز » (٩٣) .

فكان موقفه التفصيلي عند « ولا ينظر اليهم » أولى بالاختيار

(٩٠) د. هـ ٤٦٢/٢ - ٤٦٣ .

(٩١) البلاغة القرآنية ص ٤٦٣ .

(٩٢) التوضيح السابق . الانبأ على البيان ص ١٠٥ . ١٠٨ .

(٩٣) البلاغة القرآنية ص ٤٦١ .

ولا ريب في أن « التقى » إنما فعل ذلك من بعد مراجعة ومناظرة ولا سيما أنه كان يدرس « الكشف » بم كفه عنه . لما كان من « انزمحشري » عند تفسير قوله تعالى « عفا الله عنك لم اذن لك لهم » (٩٤) وما قاله عند قوله تعالى : « لم تحرم ما أحل الله لك » (٩٥) وعند قوله تعالى في سورة التكاوير : « وما صاحبكم بمجنون » (٩٦) ، فكتب « التقى » رسالة معها « سبب الانكشاف عن اقراء انكشاف » .

قال فيها : قو رأيت كلامه على قوله تعالى : « عفا الله عنك » وتلامه في سورة التحريم في الزلة وغير ذلك من الأماكن التي أساء أدبه فيها على حبر خلق الله تعالى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرضت عن اقراء كتابه ديه من النبي صلى الله عليه وسلم مع ما في كتابه من المفوائد والنكت البديعة » (٩٧) .

= والصور التي تتوجه فيها الارادة والقصد الى المعنى عن الموضوع له العبارة وضعا تحقيقيا تكون العبارة فيها مجزا ، لانها لم تستعمل في ما وضعت له ، والاستعمال في غير الموضوع وضعا تحقيقيا للملاحظة علقة هو جوهر المجاز ، كما سبق تصريح بذلك في أول « الاغريض » و ارادة المعنى المجازي في هذه الصور كان أيضا لدلاله المعنى الحقيقي عليه .



الفرق بين دلالة الحقيقي على غيره في الكناية وبين دلالة في المجاز :

في صورتين — كما مضى — كانت دلالة المعنى الحقيقي على غيره

(٩٤) تفسير الكشف ١٩٢/٢ .

(٩٥) منه ١٢٥/٤ .

(٩٦) منه ٢٢٥/٤ .

(٩٧) السد السكي لعبد الصادق حسين ص ٥٧ .

« واضحة على الرغم من المفارقة بين توصيف الصورتين، فجعلت أحدهما « كناية » والأخرى « مجازا » وذلك بحاجة الى بيان الفرق بين دلالة المعنى الحقيقي فيما جعلت العبارة فيه « كناية » وبينها فيما جعلت العبارة فيه « مجازا » .

[الفرق] ان الذى يتبادر الى الذهن عند سماع العبارة فى الصورة التى جعلت العبارة فيها « كناية » انما هو المعنى الرضى « الحقيقى » ثم يتخذ من بعد ارادته وقصده وسيلة الى ما يتبعه ، يارزاه وهو ما يعبر عنه بالمعنى المكنى عنه .

والغالب فى هذا القسم أن دلالة العبارة على مريضها التحقيقى ما تزال قوية ، غيتهى للمعنى الموضوع أن يتبادر الى الذهن بمجرد المنطق بالعبارة ، وعلى الرغم من هذه القوة والتبادر الى الذهن لا تكرر ارادة المعنى الحقيقى ذاتية ، ينتهى عندها ، فلا تجتاز الى سراها مما يرادفها أو يتبعها أو يلازمها من المعانى التى لا يفتر عنها منطوق العبارة ، بل تكون صراطا الى سراها وسبيلا الى تابع لها أو لازم .

والذى يتبادر الى الذهن عند سماع العبارة فى الصورة التى جعلت العبارة فيها « مجازا » انما هو المعنى غير الرضى « المجازى » ولكنه ، لا يتبادر الى الذهن على لاهب ارادة الحقيقى بل عن طريق تصور المعنى الحقيقى مجرد تصور وخطور بالبال

[[تبيان مذهب النقى فى الكناية] :

من بعد أن انتهى الى أن كلام « الزمخشري » فى الكشف يعطى فى موطن أن الكناية تكون قسما من أقسام الحقيقة . وفى موطن انها تكون قسما من أقسام المجاز ، وذهب الى أن « فصل المقال فى ذلك أنها تأتى تارة هكذا ، وتارة هكذا فهى قسمان :

أحدهما : يراد بهما المعنى الحقيقي ليدل على المجازي ، فتكون
قسما من أقسام الحقيقة •

والآخر : أن يراد بهما المعنى المجازي لدلالة المعنى الذي هو
موضوع لفظها عليه فتكون قسما من أقسام المجاز « (٩٨) » •

جلى أن ما اتخذه « المتقى » مذهباً ، وعبه المتأخرون مذهباً رابعاً في
الكناية (٩٩) إنما استمده من فهمه هو كلام « الرمخشري » في الفرق بين
الكناية والمجاز عند قوله تعالى . « ولا ينظر إليهم » [كل عمران : ٧٧]
وزعم أن كلام « الرمخشري » يدل عليه (١٠٠) وهو غير دقيق في زعمه
دلالة كلام الرمخشري عليه ، كما بينته في تعليقي هناك (١٠١) •

المهم هنا أن « المتقى » يذهب وفقاً لتصرره الأصولي للمجاز ، وما
بجسد جوهره وما يمثل شرطه (١٠٢) يذهب وفقاً لهذا إلى أن بعض
صور الكناية حقيقة ، وبعض صورها مجاز :

= الصور التي تتوجه فيها الإرادة والقصد إلى المعنى الحقيقي
ليتخذ دليلاً وطريقاً إلى غيره تكون العبارة عن ذلك المعنى الحقيقي
كناية عن المراد الرئيس ، ذلك أن الاستعمال الذي هو مناط انفارقة بين
الحقيقي والمجازي لدى المتقى كأصولي إنما كان استعمالاً للعبارة في
معناها الحقيقي (الوضعي) أما المعنى المراد (غير الوضعي) فإن
العبارة لم تستعمل فيه ، وهو ما فهم من استعمال العبارة وإنما من
المعنى الذي استعملت فيه العبارة • جد شامع بين تصور الشيء عند
سماع العبارة عنه ، وبين إرادته وقصده منها عنده •

• (٩٨) راجع هذا الكتاب ص ٢٢

• (٩٩) الرسالة البيانية للصبان ص ١٠١ •

• (١٠٠) راجع هذا الكتاب/ ١٦ •

• (١٠١) الهامش رقم (١٤) ص ١٦ •

• (١٠٢) راجع هذا الكتاب/ ١٢ •

تصور الشيء : حصول صورته في العقل وإدراك ماهيته من غير أن يحكم عليها بنفى أو اثبات . فهو ليس مناط حكم عليه بشيء (١٠٣) .

وارادته : تصميم واع على أن يقع على وجه دون وجه وذلك يكون وليد قرار ذهني سابق ، ومن ثم يترتب عليها حكم على ذلك الشيء (١٠٤) .

ومن ثم كان تصور المعنى الحقيقي وخطوره بالبال جائز في بعض صور المجاز عند البلاغيين من اشتراط القرينة الممانعة . وذلك سها تمنع من ارادة الحقيقي لا من تصوره وخطوره بالبال لينتقل منه الى المجازي المشتمل على المناسبة المصححة للاستعمال (١٠٥) .

أضف الى ذلك أن بعض النقدة المحدثين ذهب الى انشغال الذهن بالمعاني الحقيقية أو المحسوسة لعبارة المجاز للانتقل منها الى المقصود منها ، وان أدى استهلاك العبارة المجازية وابتذالها الى أن تؤدي معناها المقصود بغير وساطة الشكل الحقيقي ، ولا يشغل الذهن بالصورة المحسوسة لانتقاله منها على الأثر الى الوصف الذي يقارنها (١٠٦) لأن العبارة في هذه الصور المجازية فقدت قدرتها التصويرية وباتت أداة

- (١٠٣) التعريفات للسيد الشريف ص/٥٢ . المعجم الفلسفي ص/٤٥ - مجمع اللغة العربية بانقاهرة سنة ١٤٠٣ هـ - المطابع الأميرية .
- (١٠٤) التعريفات ص/١٠ ، المعجم الفلسفي ص/٧ .
- (١٠٥) تجريد البنائي على المختصر ٣١٩/٤ . شرح التلويح العيانية (مجهول المؤلف) ق/٣٥ (مخطوط رقم ٢٧٦ بلاغة دار الكتب المصرية) والرسالة البيانية وحاشية الانبائي عليها ص/٩٢ - ٩٣ . تبين البيان للبولاق ص/٩١ .
- (١٠٦) اللغة الشاعرة معقود ص ٤٠ - ٤٢ - مكسة غريب .

توصيل فكرة تجريدية الى الذهن ، فهي حينئذ تكون أداة توصيل لا أداة تصوير •

[الفرق بين قسمي الكناية والحقيقة والمجاز الصرفين] :

ذكر « المتقى » أن الفرق بين القسم الأول من الكناية الذي تكون العبارة فيه حقيقة ، وبين الحقيقة الصرفية أن القسم الأول تكون الكناية فيه حقيقة خاصة أي لم يتخذ فيها المعنى الحقيقي بالقصد الرئيس بل من حيث كونه دالا على غيره • أما الحقيقة الصرفية فيراد فيها المعنى الوضعي من حيث ذاته لا من حيث كونه دالا على غيره •

والقسم الثاني من الكناية الذي تكون العبارة فيه مجازا إنما تكون العبارة مجازا خاصا أي لم يرد فيه المجازي من حيث هو بل من حيث كونه مدالا عليه •

ويترتب على ذلك أن الكناية عامة أعم من المجاز من وجه وأخص منه من وجه •

أعم من حيث انقسامها الى حقيقة ومجاز •

وأخص من حيث كون المجازي فيها مرارا من حيث هو مدلول عليه لا من حيث هو •

فالكناية على ما مضى لا تنافي المجاز بهذا المفهوم •

[علاقة مذهب التقى في الكناية بمذاهب سابقه] :

يذهب « الشمس الانبأى » الى أن مذهب « المتقى السبكي » مركب من المذهبين المشهورين عن البلاغيين قبله :

= مذهب القائلين بأنها حقيقة مطلقة •

= مذهب القائلين بأنها مجاز مطلقا •

فهو أخذ بمجموع القولين . ولكن ليس على أن هنا أمرا كلياً ينقسم إلى هذين القسمين إذ لا يمكن تعريفها باعتبار اندراج القسمين تحتها (١٠٧) .

[نقدنا تقرير العلاقة بين التعريض والحقيقة والمجاز] :

سبق ذكر بيان الزمخشري حقيقة التعريض (١٠٨) .

فلما ذكر التقى العلاقة بين الكناية وبين الحقيقة والمجاز وانتهى إلى شمول صورها لهما . إذ كان بعضها حقيقة وبعضها مجازاً . أراد أن يبين العلاقة بين التعريض وبين الحقيقة والمجاز ، فقرر أن « التعريض » أخص من المجاز مطلقاً ، ولا يصدق على أي من صوره أنه مجاز ، ذلك أن « التعريض » إنما يراد استعماله في المعنى الحقيقي ولكن يلوح ويشار بهذا المعنى الحقيقي إلى غرض آخر هو المقصود ، فأشبه « التعريض » القسم الأول من أقسام « انشائية » .

فلا علاقة بين « التعريض » و « المجاز » لكنه أخص من الحقيقة الصرفة التي يراد المعنى الحقيقي فيها لذاته . لا لغيره . لأن « التعريض » يراد فيه المعنى الحقيقي لاشعاره بالمقصود بواسطة قرينة معينة لا قرينة مانعة ، ومثله في حاجته إلى المعينة لا المانعة « الكناية » بحسبها .

ما قرره « التقى » هنا صاحب هزيل :

« التعريض » ليس بلازم أن تكون عبارته مستعملة في المعنى الحقيقي فقد تكون مستعملة في المعنى المجازي ويلوح بالمجازي إلى

(١٠٧) حاشيته على البيانية ص ١٠١ .

(١٠٨) راجع هذا الكتاب / ٢١ - ٢٢ .

المعنى التعريضي ، وقد نذرت عبارته مستعملة في المعنى الكنائى ويأوح بالكنائى الى التعريضى .

فثم حقيقة يراد بها التعريض وثم مجاز يراد به التعريض وثم كفية يراد به التعريض أيضا . وذلك لا يحتاج الى بيان فانه من الشمس في رابعة النهار من بعد تقرير المحققين قديما وحديثا (١٠٩) .

فقول « التقى » ان التعريض يشبه الكناية حين تكون حقيقة غير سديد .

ان فرقا جد كبير بين علاقة المعنى المكنى به بالعبرة في الكناية ، وبين علاقة المعنى التعريضى بالعبرة في التعريض :

المعنى الكنائى كان بالعبرة في أسلوب الكناية . والمعنى التعريضى كان عند العبرة لا بها في أسلوب التعريض .

ويا فرق بين ما يكون بالشيء ، وبين ما يكون عنده .

ومن ثم كان التعريض من مستتبعات التراكيب . وذلك شيء لا يوصف بأنه حقيقة أو مجاز أو كناية .

(١٠٩) راجع مفتاح العادوم للسكاكى ص ١٩٤ . والايضاح للخطيب ٢٧٠/٤ ، والمطول وحاشية السيد عليه ص ٤١٣ وشروح التلخيص : المواهب والمرس ٢٧٠/٤ وشرح العوائد الفيائية شكرى رادة ص ٢٦٣ . وحسن الصنع للمسنونى ص ١٦٨ . ونظرات فى السان ص ٢٦٤ - ٢٦٦ . والتعريض فى القرآن الكريم للدكتور ابراهيم الخولى ص ٥٢ - ٦٦ (ط ١ سنة ١٤٠٥ هـ)

[نقدنا تمثيله للكناية] :

عمد « التقى » الى توصيح الكناية بالأمثلة مشيراً الى ان أمثلة الحقيقة والمجاز كثيرة لا يحتاج الى ذكرها . ومشيراً الى وجه من وجوه الفرق بين المجاز من جهة ، وبين الكناية والتعريض من جهة أخرى :

[بيانه] ان أقسام « المجاز » كلها مرجعها الى اظهار « المجاز » في صورة الحقيقة أى تخيل أنه هـى . فهو يعتمد التخييل والمبالغة . أما الكناية والتعريض فانهما لا يرجعان الى اظهار المراد وتجليته بل يكون القصد منهما الى سسر المراد وتعميته . فهما يعتمدان الرمز والتلويح (١١٠) .

هذا الذى ذكر أصوله « التقى » واحد من لمحات البيانىة النافذة . بل من اجادته انصافية . لأنه عمد الى التفريق بينهما فى الجوهر وطبيعة الأداء فى كل .

ثم تقارل من بعد ذلك أمثلة من الكناية . منها ما سسمى « تمثيلاً وتشبيهاً » ومنها ما سسمى « اردافاً » مشيراً الى ان أقساماً اعرض عن ذكرها ايجازاً .

فهل ما ذكره « التقى » من أمثلة كان حبط عشواء . أم هل كان ذلك عن وعى وقصد بالغ ؟

ذلك ما نحن بصدد نقده .

* ذكر من أمثلة الكناية أولاً : كناية الله — تعالى — عن الجماع بالمس والافضاء والدخول .

أما « المسر » فقد جاء بذلك المعنى الكنائى فى سبع آيات :

« لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة .. » [البقرة : ٢٣٦] .

- « وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن .. » [البقرة : ٢٣٧]

- « قلت رب انى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر ... » [آل عمران : ٤٧]

- « قالت انى يكون لى غلام ولم يمسسنى بشر .. » [مريم : ٢٠]

= « يا أيها الذكن آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان

تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ... » [الأحزاب : ٤٩] .

= « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير

رقبة من قبل ان يتماسا ... » [المجادلة : ٣٠]

- « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا .. »

[المجادلة : ٤]

أما « الافضاء » فقد جاء بذلك المعنى فى آية واحدة :

« وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض ... » [النساء : ٢١]

وأما « الدخول » فقد جاء بذلك المعنى فى آية واحدة مرتين :

« حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم

وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من

الرضاعة وأمهات نسائكم وربما بكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى

دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ... » [النساء : ٢٣]

إذا ما كان التعبير مقل من « المس » ر « الانحاء » و « المدخول » كناية عن الجماع (١١١) مان الذي يقتضيه حق التدبر ابياني هو توجيه التعبير بكل عن الجماع في سياق بغير سياق الآخر ، وكف أن كل واحدة من هذه الكلمات لا تصلح في سياق الأخرى :

* التعبير بالمس عن الجماع جاء في سياق الحديث عن الضلاق واستحقاق المهر في ثلاث آيات « البقرة / ٢٣٦ . ٢٣٧ ، الأحزاب : ٤٩ » وفي سياق كفارة الظهار في آيتين « المجادلة : ٤ . ٥ » .
وفي سياق صهر ونقاء الصديقة مريم في آيتين « آل عمران : ٤٧ . مريم : ٢٠ » .

السياق الأول :

سياق الطلاق واستحقاق المتعة أو المهر كان التعبير فيه بالمس إشارة إلى أن مجرد تسليم المرأة نفسها تسليماً أتاح لزوجها مسها مجرد مس . وان لم يكن ذلك بيده . وان لم ينحقق بالمس شهوة ومتعة أو ادراك حرارة وبرودة . أو نعومة وخشونة ... الخ — كما يقضى به الفرق بين المس واللمس (١١٢) .

(١١١) وردت كلمات أخر كناية عن الجماع ، وقد اقتصرت على ما ورد انتهى السبكي حيث أتى بصفد نقد ما ذكره أو أشار إليه .
(١١٢) الفرق بين المس واللمس كما يقول « العسكري » أن المس يكون باليد خاصة ليعرف اللين من الخشونة . والحرارة من البرودة . والمس يكون باليد وغيره . (راجع : الفروق اللغوية / ٢٩٩ ط / ١٤٠٠ بيروت) .

ومن ثم عر القرآن الكريم في سياق الوصو ، باللمس ، إلى كم مرصى و على سهر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامسه النساء ، الذي يعرض الوصو ، ليس مجرد التواصل الحسدى . بل الادراك الحسى باليد . فلو مسها بقممه مثلاً ما انتقض الوضو ، على ما عليه المحققون .

مجرد هذا التراصل الناجم عن مجرد المس يقرر استحقاق الزوج مهرها . فاذا لم يتحقق شيء من هذا المس غلبت لها الا متعة ان لم يفرض لها مهرا ، فان فرض كان المستحق نصفه وغاء بحق الكلمة التي اعطيت . وفي هذا اعلاء لحرمة المرأة ، وأن التمتع بشيء منها على أى وجه انما يكون بحقه المشروع . ومن ثم ندرك بشاعة التمتع بشيء من نساء الآخرين ان عمدا وان عرضا ، وندرك بشاعة تعرض او تعريض النساء لمثل هذا الظلم الفادح .

ولا أحسب أن تشريعا بشريا استطاع أن يعلى من قدسية التمتع بالمرأة ومنحها حصانه عرضية [بكسر أوله] مثل ما فعلت شريعة المساء « ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » [الروم : ٣] .

ولو أنه أتى بالتعبير بالدخول في هذا السياق لكان في ذلك اجحاف بالمرأة ، لأنه سيترتب عليه أن يفتتح بها الرجل بالمس واللمس دون عوض بمهر أو متعة اذا لم يدخل بها ، فعدل القضاء يستوجب ألا يكون التمتع بها على أى وجه بغير عوض .

ولو أنه أتى بالتعبير بالافضاء في هذا السياق — أيضا — لكان في ذلك اجحاف بالرجل ، وعنت في تحميله ما لا يطيق . لأن الافضاء — كما سياق — يتحقق في صور كثيرة ، قد يتحقق بعض منها بين رجل وامرأة — دونما حرمة — ولا يكون سعى الى تزواج البتة .

لو أن رجلا شارك امرأة في عمل علمي أو تجاري ... فان صورته من صور الافضاء بينهما لا بد أن تتحقق اذا ما كان ذلك العمل ناجحا . وان لم يمس أحدهما الآخر ، بل وان لم يره ، كما اذا تشاركنا عن طريق الوكالة في عمل تجاري .. فهل ذلك الافضاء والاتصال الوجهاني يستوجب لامرأة مهرا أو متعة ؟

ليس في هذا الاستحقاق لو كان اجحاف بالرجل وظلم بالغ له قد يدفع الى القطيعة بين الذكر والأنثى . بينما العلاقة بينهما علاقة تكاملية . العلاقة بين الليل والنهار . على ما تدل عليه فاتحة سورة « والليل » .



السياق الثاني :

أما سياق عدم وجود العدة في حال عدم المس . فاستعير بالمس كناية عن الجماع استنوجبه هذا فرط العناية بمنهارة الأرحام وبقاء الأنساب .

لقد قرر العلم المعلى امتان حدوث حمل دونما جماع وإيلاج . فالاستعير بالمس في وجوب العدة يمثل دروه الحيطة في التيقن من منهارة الرحم ونقاء الأنساب ، ونيس معنى ذلك أن العدة تجب بمجرد المس . لان ذلك اما بان تعبيرا عما يمكن أن يترتب عليه الحمل متمثلا في أعلى سورة « الإيلاج » وفي أدنى صورته التي يمكن أن يتخيها العقل ويرتضيها العلم .

أما لو عبر بالدخول في هذا السياق لترتب عليه سيء من السمع في تحقيق طهارة الأرحام وبقاء الأنساب . إذ يمكن حدوث الحمل دون أن يتحقق دخول « أو حلرة أو إرضاء سدر أو كشف حمار . ولا سيما في عصرنا هذا . ربما بقاءه من حدوث من فيها بحقق حدوث حمل دون أن يكون النقاء جنسي بين ذكر وأنثى . وذلك جد شهير .

فالحيطنة العظمى في التيقن من طهارة الرحم ونقاء الأنساب تستوجب اشتراط المس في وجوب العدة .

أما لو عبر بالافضاء في هذا السياق فانه — كما مضى — سيكون

الخرج البالغ والاجهاف الجامع بالمرأة التي حدث بينهما وبين رجل ما صورته من صور 'الافضاء' . لأن ذلك سيستوجب عليها المدة لجرد أن كن ضرب من الافضاء الذي لا يَبُون له اثر في سرب طهارة الارحام ونقاء الأنساب .

هكذا يتجلى لنا زاهرا مبلغ الأس المانع بين التعبير بـ «
عنمية عن الجماع في هذا السياق » .



السياق الثالث :

نما سياق ظهر ونشأ الصديقة « مريم » . فهو شبيه بالسياق السابق . فضلا عن أن في ذلك ابلاغاً في تصوير عزلتها عن البشر . وفي أن دخول سيدنا « زكريا » عليه السلام عليها لم يتحقق معه من هذا . بأي صورة يطلق عليها لغة أو اصطلاحاً أنه من « أن تحقق معه ذكراً بمعناه المسمى لا الاصطلاحي . إذ كان — أيه السلام — كافلاً ، فكان يدخل عليها وربما تحقق انفراد واختلاء نبي معصوم يقتضيه فرض النكاح . يحفظه عهد العصمة الالهية لأتبيائه . ولعل قولها لسيدنا « جبريل » عليه السلام : « أرى أني سأكون منكم » . [مريم : ١٨] يؤيد أنها على بعد من أن الأنثى لا يفعلن السوء . وفقاً لحبرتها وتجاربها العديدة مع كافلها — زكريا عليه السلام — وربما مع خاطبها « يوسف النجار » .

أما الافضاء فلا ريب أنه متحقق في بعض صورته الوجدانية بينها وبين سيدنا « زكريا » عليه السلام شأن الأنثى . فكيف به بين نبي معصوم وصديقه محفوظة أن هذا الافضاء الوجداني لن يتحقق هذه إمكان الحمل ولو في عوالم الخيال الجامع .

— هذا يفرض كل سياق من السياقات الثلاثة التعبير بالمس دون
المس ودون الرخول والافضاء .



أما التعبير بالافضاء كناية عن الجماع فقد جاء في سياق الافتراق
بين الزوجين واسترداد الرجل ما أعطى زوجه من مهر ، وذلك لتضييق
الانسبيل عليه في أخذ ما أوجب على نفسه فأنفذ . وأخذ مقابله منها .
ذلك أنه قد استنكر الاسترداد لتحقيق الافضاء : « وكيف تأخذونه وقد
أدخى بعضكم الى بعض : وأخذ منتم ميثاقا غليظا » { النساء : ٢١ }
وهذا الافضاء له صور عديدة . وميدانه رجب فسيح . انه يتناول من
صور الافضاء والاتصال الوجداني والفكري والحسي ولعل في تعدية
الفعل « أفضى » بالى لتضمينه معنى الوصول والانهاء ما يصرر من
التغلغل في داخل بعضهما ، والاتصال الحسي لا ينتهى الى ما ينتهى اليه
لافضاء الوجداني الذي يخالط كل قطرة دم ، وكل خلية تزخر بالحياه .
وكل نبضة قلب . انه الا افضاء بالحب والسكينة الذي يمكن أن يتحقق
بين عاجزين عن الاتصال الجنسي . وكان فيه تشبيعا لاسترداد المهر
وان كان أحدهما عاجزا عن الاتصال الجنسي .

ان مجرد أن يتناهى الى سمع الأنثى عزم رجل على الاقتران
بها بما أحلت السماء ولم يحن القلب مسكونا ، ولا في ذلك الرجل
حجازا ليفجر في قلبها وكل ذرة من كيائها نبض حب وسكينة وان لم تره .
فكيف يكون من بعد اقدام على استرداد ما فرض الرجل أو وهب ، وان
لم يأخذ هو عوضا ماديا في شرعة الرجولة بمعناها الحقيقي ١١٤

ألا ترى أن فيضا دافقا من المبالغة المزمجرة في وجه من يقدم على
الاسترداد من الرجال يحققه التعبير بالافضاء ولا يتسامى الى ذروته
التعبير بالمس أو بالرخول ؟



أما التعبير بالادحرر كناية عن الجماع فقد جاء في سياق تحرير ما أحل الله - تعالى - وما حرم نكاحهن من النساء ، وذلك أمر يتعلق بالمصاهرة التي سيقرب عليها ما يتعلق بحق الرحم التي اشتق لها الله - عز و علا - اسما من اسمه الرحمن ذي الرحمة الشاملة التي هي من غيظ جمال الربوبية •

يقول الحق عز و علا :

« حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعمتكم وخطبتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم التي أرضعنكم وأخواتكم من الرضعة وأمهات نسائكم وربئكم التي في حجوركم من نسائكم التي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » [النساء : ٢٣] •

لما كان السياق هنا لبيان حدود ما أحل الله - عز و علا - وما حرم من علاقة في دائرة النكاح ، ومن ذلك علاقة الرجل بربيبته من امرأة دخل بها أو عقد ولم يدخل ، نراه هنا يعبر بالدخول عن الجماع حتى لا يضيق السبيل إلى إقامة علاقة لا يقرب عليها أضرار ولا حرمة •

كم من رجل تكون له ربيبة من امرأة عقد عليها ولم يدخل بها ، فتعزيت المرأة أو تعجز عن الرفاء لأمر ما ، وربيبته بحاجة إلى رعاية . فلو جعل مجرد العقد محرما للربيبة لكان في ذلك أضرار بالربيبة دون أن يترتب عليه وقوع في محذور ؟ فكيف لو أنه جعل مجرود المس أو الافضاء إلى الأم محرما للربيبة ؟

انه لو كان لضائق السبيل واتسعت رقعة المحرمات ، فحرما على تحقيق الرعاية والعناية للربائب - ومن أحوج إلى ذلك من غيرهن ، لم يجعل العقد ولا المس ولا الافضاء مستوجبا لتحريمهن ، فتكون حينئذ رخصة ، وباب ينفذ منه الرجل لتحقيق رعاية هذه الربيبة ان توافقا •

ثم ألا ترى ان في هذا التشريع لحظا بعين الوفاء لهذه الأم ، واهم ما
لقلبها بالطمأنينة على رببيتها برجل رضىته هي من قبل لنفسها ؟

فالدخول الذى لا يتحقق الا بخلاوة شرعية هو الذى يتناسب مع
متمام يحزر مستوى العلاقات بين الرجل وبين بعض النساء .

وما كنت الامهات لسنن في حاجة الربثب الى رساياه وعنيه
بالنكاح لم يشترط في نحرهم الامهات الدخول بالربثب بل جعل مجرد
العقد ، وهو بئسمة قد لا يتحقق معها مجرد رؤية مستوجب بتحريم الام .
وفي ذلك تناسب مع حاجة كل من الرعية والعناية بالنكاح .

ان الخلوة بالام التى اشترطت لتحريم الربثية هي التى يترتب
عليها نحر نوازع الشهوة في كل من الرجل والمرأة ، وفي تحررها سبب
يحجز الرجل عن أن يجعل تحركه مرة اخرى مسببا عن ذات جز .
ممن كنت من قبل سببا لها . وفي هذا حماية لاسر رتب عليه من
وشائج قربي ، فلا يجمع بين الأصل والفرع في غمد .

من هنا بملحنا القول بان هذه نلمت (المس . لافضاء . الدخول)
وان اتفقت في التعبير بها فتايه من معنى واحد هو الجمع ، فان السياق
كان له فضل اختيار الامة به ، الحاملة من الايجبات ما يلاءم مع
ما يرمى اليه ويفضى الى تقريره وبثه في المدارك الحسية وغير الحسية .
بكل وسائل التقرير والبث والايصال بمنطوق العبارة أو مشهورها .

علينا اذن أن ندرك « خصوصية العبارة التى لم تدل على المعنى
دلالة مباشرة ، وانما تلوح ، وتوهم ، وتشير . وتترك تحديد المراد
والنص عليه للفوى والمنكث البيانية تشقق فيما وراء الحجب حذوفا من
المعنى وضروبا من الاشارات . ومن الاهداف لصور الكناية ان تتجاوز

الدلالة المباشرة لهذه الضرر ، لأنها تعطى المعنى مذاقا خاصا » (١١٣) وهذا ما أبصرت شيئا من ملامحه في استلزامنا بعضا من إحياءات منطوق المس والافضاء والدخول في سياقه الذى نزل فيه غأعجز .

[نقينا تمثيله لكناية التمثيل والتشبيه] :

ثم ذكر « النقي » مثابن لكناية التمثيل والتشبيه وذكر ضابطا للتمثيل . فقال : « وضابطه أن يقصد معنى ، فيذكر اللفظا داله على معنى آخر بتلك الالفاظ ، وذلك المعنى منال للمعنى الذى قصدت » (١١٤)

حلى ان ذلك الضابط منتول عن « ابن الأثير » المسبق به من « قدامة بن جعفر » (١١٥) المهم أن نكتيه انتمثيل أو التشبيه على سبيل الكناية كما يسميه « ابن الأثير » يعتمد على ما بين المعنى المذكور « المتشبه به » وبين المعنى المقصود « المتكى عنه » من مماثلة ومثابته ، أى ان مناط الانتقال فيه ليس للزرم . ذلك أن المتكى عنه معنى والتمثيل ترتيب وضع لمعنى آخر مثابها بذلك المعنى فليست أمثلة كناية التمثيل دليلا على المعنى ولا تابعة له في الوجود ولكنها تمثيل نه (١١٦) .

واشال الأول الذى ذكره « النقي » لكناية التمثيل هو قولهم « فان نقى الثوب » . ان نقاء الثوب ليس معناه الوضعى مرادا بالقصد الدل والرائيس ، بل هو مراد للانتقال منه الى ما يشبهه وهو نقاء العرض . بين كل من نقاء الثوب ونقاء العرض من تشابه يتمثل في الخارج من الع والدنس وان كان فى الأول حسباً ر فى الآخر معنوباً ، وليس بينهما تلازم ، فكم من نقى الثوب هو دنس العرض ولا سيما فى زماننا هذا . وكم من

(١١٣) التصوير البيانى للدكتور أبى موسى/ ٣٧٦ .

(١١٤) رجع هذا الكتاب/ ٢٦ - ٢٧ .

(١١٥) الجامع الكبير/ ١٥٧ . نقد الشعر/ ١٥٩ .

(١١٦) نرات فى المسان/ ٢٤٩ .

دس الثياب نقى العرض ، ولا سيما في العصور الأولى حيث كان قحط وعوز يلزم صفوة الأمة .

ان العلاقة بين النقاءين علاقة تشابه وتمثيل في الحقيقة والجرم ، فضلا عما بين كل من الثوب والعرض من تشابه غير مسوق له الكلام هو الشمول والستر ... الخ .

ولا يخفى أن هذه الكناية انبثاقية في صورة تمثيل وتشبيه هي من حيث نوع المكنى عنه كناية عن نسبة ، أى كناية عن الاتصاف « وللكلام بها فائدة لا تكون لمر قصدت المعنى بلفظه الخاص ، وذلك لما يحصل للسامع من زيادة التصور للمدلول عليه لأنه اذا صور نفسه مثالا ما خوطب به كان أسرع الى الرغبة فيه ... » (١١٧) .



[الفرق بين الكناية في فلان نقى الثوب وبين المجاز] :

قد يخطر اليك حين تسمع قبل « الأصمى » .

« اذ قالت العرب الثوب والارار ، فانهم يريدون البدن » وأنشد :

ألا أبلغ أبا حفص رسولا فدى لك من أخى ثقة ازار
وقالوا في قول ليلى :

رموها بأثواب خفاف ، فلا ترى لها شبيها الا النعام المنفرا

أى رموها بأجسامهم وهى خفاف عليها (١١٨) .

(١١٧) الجامع الكبير/ ١٥٧ .

(١١٨) التصوير البياني ٣٤١ .

قد يخطر اليك حين تسمع ذلك أن قولهم : « فلان نقى الثوب » من المجاز المرسل أو المجاز الحكمي غير أن أسقاذنا « أبا موسى » يدفع عنك هذا المخاطر بأن الشأن في المجاز عند البيانين عدم ارادة المعنى الحقيقي ، و « قولك نقى الثوب يمكن أن يراد به معناه الحقيقي ، ولكك رميت به مرمى أبعد . فجعلت نسبة النقاء لثوبه كناية عن نسبة النقاء اليه . وهكذا تطلقت ...

فواريت النسبة المقصودة وراء النسبة المفروضة فامرؤ القيس حين يقول في بنى عوف : « ثياب بنى عوف طهارى نقية » لا يريد وصف ثيابهم بالطهارة والنقاء ... وإنما مقصود الشاعر أن يجعل هذه النسبة — أعنى نسبة الطهارة الى الثوب — كناية عن نسبتها اليهم ... وبهذا يؤكد نسبة الطهر اليهم ولو جعلنا الثياب مجازا عن لابسها لذهب هذا المعنى

وربما يظن أن يلتبس — أيضا — بالمجاز في النسبة كما في « سار بهم الطريق » وليس كذلك ، لأن النسبة المفروضة هناك ليست كناية عن النسبة المرادة ، فالذى يقول « سار بهم الطريق » لا يجعل ذلك كناية عن سيرهم فيه . لأنه لا يريد تأكيد نسبة السير اليهم ، فليست النسبة هي موضع الاهتمام لأنه ، وإنما يريد أن يثبى السير في الطريق حتى كأنه كله سير .

وشىء آخر في الفرق بين الطريقتين هو أن المعنى الحقيقي للتركيب — يعنى لهذه النسبة — يمتنع ارادته في المجاز العقلى ، لأنك أسندت الحدث الى غير ما هو له ، وتجرز ارادته في الكناية ، لأنك أثبت الصفة الى ما هو له ، لتجعل ذلك طريقا الى اثباتها الى المقصود « (١١٩) » .

★ ★ ★

[نقدنا تمثيله للكناية التمثيلية عن صفة] :

إذا ما كان « النقي » ذكر قولهم « فلان بقى الدوب » مثالا بلشايه عن نسبة من طريق التمثيل ، فقد ذكر مثالا هو في حقيقته للكناية عن صفة من طريق التمثيل •

قال : « برمه قوله تعالى : « أوجب أحذكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه » [الحجرات : ١٢] دون أن يحلل الشيخ المثال ، أو يذكر نوعه من حيث المكنى عنه •

المهم أن هذه الكناية عن صفة من طريق التمثيل تنجس عطائهم في هذه الآية من خلال التدبير البياني لنظم الآية واستيحاء خصوصيات ومستتبعات التراكيب •

جاء هذا التمثيل والتصوير لما يصدر عن المغتاب من حيث وعمره منه • ومن حيث تعلقه بصاحبه على أفحش وجه وأشنعه طبع وخلق وشرعا ، عقيب النهى عن الغيبة المسبوق بالنهى عن انتجيس الاتى بعد الأمر باجتناب كثير من الظن ، ومن بعد التصدير بلنداء عليهم بما يذكرهم بمسبب حاجتهم الى طاعة ما بعد ذلك النداء من أمر برنهي كما برنقوا في درج القرب الى مقام أسمى مما هم فيه ، المعبر عنه بمقام « الذين آمنوا » •

ولا يحفى ما بين الظن والمنجس والعيبية من اعداء • شكل • بها وطاء لم بعده • ودافع البه • وكم من جميل الأمر بسج • كثير من المظن ، والتعليل بأن بعضه اثم • وتكن فيه اشارة الى أن غنى العاقل أن يترك كثيرا مما لا يضره مخافة الوقوع فيما فيه ضرر ، إذ أنهم باجتناب كثير من الظن مضافة الوقوع في بعض منه هو اثم • ردتك التعبير بالظن دون الشك والريب ، فالظن أقرب الى المرجحان إذ « قوة المعنى في النفس من غير بلوغ حل الثقة الثابتة » • وليس كذلك

الشك الذي هو وقوف بين النقيضين من غير تقوية أحدهما على الآخر (١٢٠) .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن بعض الظن اثم ، فكيف بالشك والريب .
بل كيف بالحسبان ؟ !

انصف الى ذلك عضاء الاستفهام في « ايجب » ، واسناد الفعل « يجب » الى لفظ عام « أحد » اذ اذا بان كل أحد أباً كس لا يفعل ذلك . اذ النفرة منه فطرة في كل من كان ذا نفس مسوية ، ثم جعل ما هو في العادة من اكرامة موصولاً بالاحبة ، اذ لم يقتصر على تمثيل الاغتياب بآل لحم انسان آخر حتى جعله لحم أخيه . ولم يقتصر - أيضاً - على أن جعله لحم أخيه حتى جعله ميتاً . لما بين حال الميت . والمعتاب (اسم معرل) من تمايل في البعد والعجز ، اذ لا شعور بما أصابه من تنقيح واختير حتى يستطع الدفع عن نفسه . فالذي تقع عنه العيبة والابت في هذا ساء . ثم عقب ذلك كله بقوله « فترحمه » حملاً على الاقرار وتحقيقاً لعدم محبة ذلك ، أو لمحبته التي لا ينسب ملها . كما فاض به الاستفهام في « ايجب » وكان هذا التمثيل قد تلاقى فبعض تصدده بالاستفهام مع فيض ختمه بقوله « فترحمه » فكان فيه رد عجز على صدر رداً دلالياً لا انظباطاً ان دمج ذلك التبرع . فضلاً عن هذا أن في ذكر المحبة اول الآية وانكراهة آخرها إشارة الى ان الغيبة بين طرفين متضادين : اقبال النفوس عليها وواوؤها بها أولاً ، وكراهيتها لها عند العقوبة آخرها وهو ضرب من التوازن التفاضلي في النسيج البسي للكية ينادر معه توازن توافقي بدا فيما سميناه رد العجز على الصدر دلالياً . وهذا ضرب من ضروب النسيج البياني في القرآن . ولذا ترى نظم الكلام على هذا النهج وقد وقع فيه كل عنصر موقعه المناسب له

ولعلنا نشك ببقية العناصر مما يعجز الخلق قاطية عن تبديل عنصر بغيره مع بقاء البيان مستويا على عرش الاعجاز فالكناية من طريق التمثيل باعتبارها أداة تشكيل للمعنى المتنامي في هذا النظم لها أثرها الزاهر الذي أعان على تشكيل المعنى في صورة تحقق المراد وتصل الى مفتهى الغاية المنصوبة .



﴿ تركه التمثيل للكناية التمثيلية عن موصوف ﴾ :

إذا ما كان « التقى » ذكر أمثلة للكناية عن صفة ، ثم للكناية التمثيلية عن نسبة وعن صفة ، فانه لم يذكر ما كانت عن موصوف ، وذلك تقصير منه ، و لاسيما انه يكاد في التمثيل يقتفى « ابن الأثير » وهو قد ذكر الكناية التمثيلية عن موصوف ، وان لم يصرح بذلك فما كان لنا نقى أن يعرض عن ذلك .

المهم أن « ابن الأثير » (١٢١) يقول : ومن أمثال العرب : « اياك وعقيلة الملح » ، وذلك تمثيل للمرأة الحسنة في المنبت السراء » (١٢٢) .

(١٢١) الجامع الكبير/ ١٥٩ .

(١٢٢) يرفع الى النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (اياكم وحضراء اليمن) رواه الدارقطني في الافراد ، والرامهرمزي في الأئمان من حديث أمي سعد الخدرى . وقال الدارقطني تفرد به الواقدي وحده .
ضعيف (ينظر تحريج العرافى على الاحياء ج ٢ ص ٤٢ - ط الحلبي)
وينظر في معناه وبيانه أسرار البلاغة ج ١/ ١٥٩ (جماعى) ، واهجرات
١. تبوية المرضى/ ٦٩ (تحقيق الزينى سنة ١٣٨٧) .

وقد يهجر في نفس أن ما كان هنا من قبيل الكناية من طريق التمثيل إنما هو القسم الثاني من أقسام الكناية عند « التقى » وهو « أن يراد بها المعنى المجازى لدلالة المعنى الحقيقي الذي موصوع نفعها عليه » فتكون قسما من أقسام المجاز « (١٢٣) وليس الأمر كذلك ، لأن ما نراه من مجاز في آية الغيبة مثلا . ليس هو الكناية حتى تكون الكناية هنا مجازا . بل هذا المعنى المجازى في الآية يترتب عليه كناية . وفردى جلى بين أن تكون الكناية مجازا ، وبين أن تكون الكناية مترتبة على معنى مجازى .

التي تكون مجازا عند « التقى » يكون فيها المعنى المجازى هو المراد بانقصد الرئيس ، أما المعنى الحقيقي . فقد دل بتصوره وخصوره بالبال على المجازى ، فليس معنا هنا الا ملفوظ : (العبارة) ومعنى مجازى هو المقصود وحده . والمعنى الحقيقي غير مقصود بل متصور فقط .

أما التي يكون المجاز هو الطريق اليها . كما في آية الغيبة مثلا . فتلك التي تكون متولدة من معنى مجازى . فيكون في عبارتها أربعة أشياء : ملفوظ . ومعنى حقيقى غير مقصود ، ومعنى مجازى مقصود بغير توقف عنده . ومعنى كنائى منتقل اليه من المعنى المجازى . وهو غاية القصد ومنتهاه . بخلاف المعنى المجازى فهو بدأ القصد والارادة ، فافترقا .

★ ★ ★

[نقدنا من الإرداف] :

ذكر « النقي » ان من الكناية الاردا ف ، وذكر ضابطه على نحو ما هو عند « قدامة بن جعفر » وابن الأثير ، وهو « ان تقصد معنى ، فتأتى بما هو مرادف له » (١٢٤) •

هذا الذى سبق اليه « قدامة » وتناقله الدارسون عنه « هو الذى سماه عبد القاهر الكناية » فقال :

« والمراد بالكناية هما أن يريد المتكلم اثبات معنى من المعانى ، غلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة . ولكن يجىء الى معنى هو تاليه وردفه فى الوجود . فيسمى اليه ويجعله دليلا عليه » (١٢٥) •

غير ان مصطلح الاردا ف ناد يفحص ، ولا يرى الا عند قليل تأيس أبى الاصبع (١٢٦) بيانا لمصطلح عبد القاهر يحيا ويتأطد فى مدرسة المفتاح وشروح النخلص « التى كانت الى حد ما امتدادا لعبد القاهر والمراث الخوارزمى فى هذا الباب ، وكنت الكناية قبل ذلك نرد فى كلام البلاغيين بملمول أقرب الى مدارلها اللزوى » (١٢٧) •

المهم أن ما سماه « قدامة » الاردا ف هو فى حقيقتة جوهر الكناية حيث العلاقة بين « تابع » ، « متبوع » بعبارة « قدامة » . أو بين « ملزوم » و « لازم » بعبارة مدرسة المفتاح •

(١٢٤) نقد الشعر/١٥٧ ، الجامع الكبير/١٦٠ •

(١٢٥) دلائل الاعجاز/٥٣ •

(١٢٦) بديع القرآن ص ٨٢ - تحقيق د/حنى شرف (٢٠٠٠) •

نهضة مصر) •

(١٢٧) التصوير البيانى/٣٦٩ •

و « تعريف » « قدامة » لهذا الضرب من ضروب البيان هو التعريف الذي سلك مسيله الى كتب البلاغة كلها . ولم يحدث فيه تغيير يتصل بجوهره . « (١٢٨) » .

و « التقى » لم يذكر للارداف الا مثالا واحدا . هو قولك « طول النجاد » تريد طول القامة ، وكأنه يشير الى قول الأعشى :

طول النجاد . رفيع العماد يحمى المضاف ويعطى الفقيرا

وهذا يسمى كناية عن حفة عند مدرسة المفتاح . أى ما كانت المعانى فيه كناية عن معان أخر ، لا كناية عن اثباتها . أو عما تعلقت هى به .

ثم ذكر « التقى » أنهم قسموا الارداف أقساما ، وكأنه يشير الى ما ذكره « ابن الأثير » من أقسام خمسة لسا في حاجة الى تعديدها وتحليلها ، لأن « التقى » أعرض عن ذكرها (١٢٩) .



الفرق بين كناية التمثيل وكناية الارداف :

المكنى به في كناية التمثيل يكون مماثلا للمكنى عنه في صفاته ومشابهاتها له ، وليس دليلا عليه ، ولا ملازما ولا تابعا له في الوجود .

والمكنى به في كناية الارداف يكون دليلا على المكنى عنه وملازما وتابعا له في الوجود والواقع . وان كان المكنى عنه تابعا له في فهم السامع ، بمعنى أن طول النجاد مثلا المكنى به عن طول القامة اما هو تابع في الوجود والواقع لطول القامة بينما هو متبوع في فهم السامع ،

(١٢٨) السابق / ٣٧٠ .

(١٢٩) الخاتم الكبير / ١٦٠ .

اذ لا يستقر طول القامة في فهم السامع الا من بعد ان يستقر معنى طول النجاد في فهمه . فاماكنى به تابع من روجه . متبرع من وجه . آحر (١٣٠) .



إشارته الى اقسام أخرى للكناية :

ذكر « انتقى » - أيضا - أنهم قسموا الكناية اقساماً آخر يطولها ذكرها . وكأنه يشير الى تقسيمها من حيث لفظها والعلاقة بين طرفيها . لا من حيث نوع المراد . أضفة أم مرصوف أم اتصاف ؟

وإذا كان « ابن الأثير » جعلها من حيث ضيقها أربعة أقسام ممثّل - ارداف - مجاوره - ما ليس بشيء من ذلك (١٣١) فإن لها اقساماً آخر من حيث نوع المكنى عنه . ومن حيث درجات الخف والتجلى . وعلاقته بالمعيار الكمي للوسائط بين طرفيها (١٣٢) ولست بعدد اسماء ما حرره أهل العلم في هذا حتى أبسط القول فيه . ولعلنى أفرغ له دراسة قاصدة له .

نقدنا تمثياه للتعريض :

ذكر امثلة للتعريض منها قول الخاطب في عدة الرفاد « انك لجميلة » وما أشبهه (١٣٣) .

(١٣٠) نظرات في : نبيان/٢٤٩ .

(١٣١) الجامع الكبير/١٥٧ وما بعدها .

(١٣٢) مفاح المعلوم/١٩٠ - ١٩١ .

(١٣٣) راجع هذا الكتاب/٢٧ .

ومن خير ما يمثل ذلك — ولم يذكره التقى — ما روى عن « مسكية بنت حنظلة قالت : استأذن عليّ » محمد بن علي « ولم تنقض عدتي من مهلك زوجي . فقال : « قد عرفت قرابتي من رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وقرابتي من « علي » وموضعى من العرب ، قلت : غفر الله لك يا أبا جعفر أنك رجل يؤخذ عنك تخطبني في عدتي قال إنما أخبرتك بقربتي من رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ومن « علي » وقد دخل رسول الله — صلى الله عليه وسلم — علي « أم سلمة » وهي متأيمّة من « أبي سلمة » . فقال : لقد علمت أنّي رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وحيرته . وموضعى في قرمي . كانت تلك خصبته » (١٣٤) . وكذلك ما روى أن « فاطمة بنت عيسى » لما طلقها « أبو عمر ابن حفص » أمرها الرسول — صلى الله عليه وسلم — أن تعتد في بيت « أم نريك » . ثم قال : « إن تلك امرأة يغشاها أصحابي . اعتدي في بيت أم كنهم . فإنه رجل أعشى تصعين ببيتك » وإذا حلفت . هاذنبي » .

قوله « إذا حلفت فآديني » وفي رواية عبد بن داود — أيضا — أنه قال لها « لا تسبقيني بنفسك » يعرض بخطبته لها لحبه أسامة ابن زيد عليهما الرضوان (١٣٥) .

كل ذلك يكشف لنا حدود التعريض بأمر . وإن كان التصريح لا يترتب عليه أضرار مادي محسوس ما حد . ولا سيما إذا كانت العدة عن وفاة ، أو تطليق بآثنا بينونه كبرى . غير أننا نلاحظ أن في التعريض في مثل هذا حفاظا على ما كان بين الزوجين من أفصاء ومسكية ومودة قد علم الحق — عز و علا — أجلها . فحدها بحد العدة ان طلاقا وإن

(١٣٤) روه أبو داود (ك : الطلاق ، ب . نفقة المسوة) ٥٧٦/١

ورواه الدارقطني (ك : النكاح) ٢٢٤/٣ .

(١٣٥) روه أبو داود في الكتاب والباب السابقين .

وفاة ، والتصريح بانتهاء علاقه بالمعتدة فيه اعتداء ، على حق الزوج
المفارق بالميراث أو بالطلاق ، ولذلك دل كثير من الفقهين الى أنه لم
صرح بالنكاح في العدة ثم عقد من بعدها يفرق بينهما ، ذلك ما عليه
حبر الأمة : « ابن عباس » وفقه المذنبه . الامام « مالك » (١٣٦) وهو
الذي يتجاوب مع حق المفارق .

هكذا يقيم الاسلام الأمة على الحرص على ايفاء كل ذي حق حقه
بين أبنائها وان كان بينهم من خدش العلاقة أو قطعها بالمفارقة بالطلاق .



ومما ذكره « التقى » من أمثله التعريض خارج سياق النكاح
قوله — تعالى — حكاية عن سيدنا — ابراهيم — عليه الصلاة والسلام
— في محاوراة ومحااجة تحطيم الأصنام :

« قالوا : أنت فعلت هذا بالهتتا يا ابراهيم . قل بل فعله كبيرهم
هذا فاستلوهم ان كانوا ينطقون » [الأنبياء : ٦٢ — ٦٣] .

ثم ذكر « التقى » بعضا مما ذكره « ابن الأثير » المعتمد على
« الزمخشري » . وقد كنت بسطت القول في هذا غير أنني من بعد ذلك
وقفت على ما جلاه من أسرار التعريض في الآيات المذكورة « ابراهيم
المخولي » في بسطه من القول المانع المغنى عن كثير مما سواه ولا
يغنى تخليصه وتلخيصه عن أخذه من مسقره حيث أودعه (١٣٧) أثرت
ان أكتفى بالإشارة اليه ولا سيما أرى نظرت في جعبتي فلم أر فيها
ما أرمى به أبعد مما رمى به الشيخ فأصاب .

(١٣٦) مسج الباري ١٤٧/٩ .

(١٣٧) التعريض في القرآن الكريم ٢١/١ — ٤١ .

المهم أن « التقى » لم يتجاوز الجدة فيما مثد به . فلم نره بضع مثالا في غير موضعه بل رأيناه في أجاد فيما ذكره من كناية عن الجماع ، غير أنه كان كثير الاعتماد على « ابن الأثير » على أن له فضلا في تبير القول النظري في حدود وخصائص الكناية وأقسامها ، حيث كنت سمات شخصيته الأصولية أزهر .

¶ نقدنا تقسيمه التعريض :

نرى « التقى » يعود الى ابراز شخصيته مرة أخرى من بعد أن فرغ من ذكر أمثلة « الكناية » و « التعريض » ، فيذكر أنه خطر له ها نكتة لطيفة ، وهي أن بقول : « التعريض قسمان :

قسم يراد به معناه الحقيقي ، ويشار به الى المعنى الآخر المقصود .

وقسم لا يراد معناه الحقيقي ، بل بخرب مثلا للمعنى الذى هو مقصود التعريض ، وحينئذ يكون من مجاز التمثيل » (١٣٨) .

كأنى باللقى يريد من بعد أن دل كلامه على بيان علاقة التعريض بالحقيقة والمجاز أن التعريض يستعمل في معناه الحقيقي . ولكن يلوح به الى غرض آخر هو المقصود فهو شبه الكناية اذا قصد بها الحقيقة (١٣٩) كأنى به أراد أن يحزر القول في التعريض ، حيث خطر له أن بعض أمثلة التعريض لا تستعمل في معانيها الحقيقية . ليفهم من هذه المعانى المعنى لتعريضى ، بل التعريضى مفهوم من معنى غير حقيقى لعبارة التعريض ، فذهب الى امكان تقسيم التعريض قسمين : قسم يستعمل عبارته في معناها الحقيقي « يلوح به الى المعنى التعريضى المراد

وفي هذا يذكر التعريض عنده من قبيل الحقيقي . فكان ثبوتها بالكتابة حين تكون حقيقة .

وقسم لا تستعمل عبارته في معانيها الحقيقي ولا يلوح بذلك المعنى إلى المعنى التعريضي كسابقه . بل يكون الحقيقي مثالا للتعريضي المراد . فيكون بينهما مشابهة . فيكون من مجاز التمثيل .

ولا يظن أن القسم الثاني من التعريض عنده يماثل ما يذهب إليه الجمهور من أن عبارة التعريض التي منشاؤها المعنى التعريضي لا تكون مجازا . ذلك أن منطق ومفهوم عبارة « التقى » يدل على أنه مراد أن المعنى الحقيقي غير مراد بل هو مثال للتعريضي . فهو عن الحقيقي يكون ، فيبيها علاقة هي المماثلة .

بينما الذي عليه الجمهور هو أن التعريض هو ليس مجازا من أي نوع . بل هو تعريض منشاؤه مع مجاز وليس منه ولا به فليس بمجاز . أما الذي عند « التقى » فهو مجاز تمثيلي ولذلك يجعل من قبيل المسمية لتمثيلية حيث كان المذكور هو المسمية (عبارة المعنى الحقيقي) .

ويجلى الشيخ مقصوده بهذا في ضوء آية الحاجة الأبراهيمية فيقول : « ومقصودي بذلك أن يكون هذا الكلام من إبراهيم الخليل - « ماوات الله وسلامه عليه - حقا على جهة ضرب المنزول ولا يحتاج إلى مكلف جواب . ولا تعلق على قوله « أن كانوا ينطقون » ولا شيء من ذلك » (١٤٠) .

لقد غشي سعى « التقى » نساء تاويل قوله « بل فعله بغيرهم هذا » تأويلا يتلاءم مع ظاهر المعصية . غشي ذلك على أبصار جوهر

التعريض . وذلك صيغ فوق بياني من السجح في هذا .
 ان ما ذهب اليه غير سديد . لأن طبيعة التعريض لا تسمح بتقسيمه
 الى حقيقة ومجاز . لأن هذا التقسيم انما هو للعبارة . وما ينشأ بها ومنها
 من المعاني الأول والثواني والتعريض لا يكون بالعبارة ولا منها . بل
 عندها ومعها بمعرفته السابق وقرائن الأحوال والملايسات . ومثل هذا
 لا يكون من قبيل الدلالة التي هي مناط التقسيم الى حقيقة ومجاز .
 ومن عجب أن الشرح نفسه صرح من قبل في هذه الرسالة أن الحقيقة
 والمجاز يدلان والتعريض يشعر بالمعنى ولا يدل عليه (١٤١) وهذا
 الاشعار لا يتأتى معه تقسيم الى حقيقة ومجاز . فما باله قد فعل ؟

أما ان قيل أن الشيخ — ابصا — سبق له أن جمل التعريض
 قبل الأبرار هذا هو الحقيقة وان ثبته المحاجة من هذا القبيل . فتكون أمامه
 ألوان من الغموض لا تعين على نمثل مفهوم واضح للتعريض ، ولا تقدم
 له تفسيراً من خلال عبارة محرره واضحة .

ان قيل ذلك وكان ذلك في ظاهره حقيقة من للشيخ معديرا ،
 ذلك ان ما ذكره هنا من تقسيم التعريض انما كان بعد فراغه من تقرير
 ان التعريض قبيل واحد معتمدا في هذا على فهمه لما ذكره الزمخشري ،
 ر « ابن الأثير » في التعريض . بيانا تقسيمه له كان خاطرا لم يكن قد
 ولد أو نشأ في خلدّه عند ما قرر أولا فعله ذكره استدراكا ، ولذلك
 صدره بقوله : « وخطر لى هنا نكتة لطيفة » .

المهم أنه فيما خطر له لم يكن على مدى ومثله لم يكن على مدى
 حين جمل التعريض حقيقة . ذلك أن التعريض لا يوصف بشيء من ذلك .
 إذ هو من قبيل مقتبعات التراكيب أي المعاني التي تكرر عند العبارة
 ومعها لا بها ولا منها التي تسمى خصوصيات التراكيب .

ان فرقاً لا يخفى بين « خصوصيات التراكيب » وبين « مستتبعات التراكيب » ، الخصوصية تكون من العبارة وبها ، والمستتبعات تكون معها وعندها وتسميتها مستتبعات تسمية كاشفة عن حقيقة المسمى وجوهه .



وبعد :

فتلك قراءة في رسالة اقيمت لتحقيق مصطلحات ذات تردد في الفكر البلاغي والأصولي ، حرصت في هذه القراءة على مزيد العناية بالتحليل والتفسير والتوجيه لكل قضية ذكرها « التقى » أو أوما إليها ، ولم اخل هذه القراءة من التصريح أو الإشارة الى ما تبدى لى أنه ليس على الجادة في مقولة « التقى » أو فهمه ، وهي تفعل هذا ايماناً منها بأن « نتائج الأفكار لا تقف عند حد ، وتصرفات الأتظار لا تنتهى الى غاية ، بل لكل عالم ومتعلم منها حظ يحزره في وقته المقدر له ، وليس لأحد أن يزاحمه فيه ، لأن العالم المعنوي واسع كالبحر الزاخر والفيض الالهي ليس له انقطاع ولا آخر ، والعلوم منح الهية ومزاهب صمدانية فغير مستبعد أن يدخر لبعض المتأخرين ما لم يدخر لكثير من المتقدمين فالأوائل وان فازوا باستخراج الأصول وتمهيدها ، فالأواخر فازوا بتقريب الأصول وتشبيحها » (١٤٢) .

ولولا هذا ما كان لمثلنى أن يقدم على واحدة من نتاج امام من أئمة أصول الفقه والبلاغة معا . استقطاع أن يستخرج من بنيه اماما في الأصول ، وآخر اماما في البيان .

ولعل استحضار « التقى السبكي » على هذين العلمين كان من الدوافع القوية للبهاء السبكي الى الحرص على أن يمزج قواعد علم

المبلاغة بقواعد الأصول والعربية ليجعل نفع كتابة « العروس » مقسوما بين طالبى العلوم الثلاثة ، كما يقول (١٤٣) وان يؤكد أن علمى الأصول والبلاغة في غاية المتداخل (١٤٤) .

بل كانت للأصوليين عناية بالغة بقواعد واسرار علم البيان ورسالتنا هذه « الاغريض » شاهد صدق على هذا ، وكثير من ثراث الأصوليين يحمل من دقائق علم البلاغة ما يعز عليك في ثراث البلاغيين ، فالسعد التفتازانى له في شرحه التلويح على توضيح تنقيح صدر الشريعة ، وفي حاشيته على شرح العضد مختصر المنتهى لابن الحاجب من دقائق علم البلاغة ما لا تجده في كتابه المطول ، والمختصر وشرح الكشاف ، وشرح المفتاح ، ولن يستطيع الباحث الحق تحرير رأى « السعد » في مسألة الا من بعد الاطلاع والقراءة المبدعة لكل ما أودعه الرجل في نتاجه البيانى والأصولى خاصة ، ونتاجه عامة ، ومثله في هذا « السيد الشريف » و « المفخر الرازى » ، و « العضد الايجى » . . . الخ مما يجعلنا نؤازر القول بأن « أصحاب أصول الفقه أدنى الى البلاغة من أصحاب الكلام ، وأجدر بالمشاركة منهم » (١٤٥) .

وما كان الأصوليون أدنى الى البلاغة ، وأجدر بالمشاركة الا لأن أصول الفقه والبلاغة ينزعان الى غاية هي الفهم الواعى الدقيق لآيات الله تعالى والحكمة النبوية لاستنباط الأحكام والأسرار .

المبلاغة العربية لم تكن الا للوقوف على سرائر البيان القرآنى ، ولم يكن السعى للوقوف على هذه السرائر بحثا عن الجمال البيانى من

(١٤٣) عروس الافراح ٢٧/١ (شروح التلخيص) .

(١٤٤) السابق ٥٣/١ .

(١٤٥) النقد المنهجي عند المحافظ . د/داود سلام ص ٢٢٩ طبعة

حيث هو جمال ، بل ليكون سبيلا الى تحقيق الاستنباط الدقيق من البيان
القرآنى والتبصرى لما فيه تحقيق سعادة الدنيا والآخرة .

البلاغة — عندنا كمسلمين — أقيمت . كالأبحاث الفقهية تماما ،
لخدمة المسلمين . ولم تكن الغاية منها استرواح الجمال البيانى ومحاولة
إرشاد الآخرين الى استنصاره إبداعا وتلقيا . كما هى غاية البلاغة
والنقد عند غيرنا .

على البحث البلاغى المعاصر — عندنا — أن يعرف رظيفته وغايته
الحقيقة ، وأن تفرسه فى دقائق الكلمة الانسان شعرا ونثرا ليس الا
وسيلة الى غاية أسمى وأرفع وأجدى وأنفع .

من هنا كان لزاما أن يعود التأخر بين علمى البلاغة وأصول الفقه
وأن يسمعى أهل هذين العلمين الى مزيد من التداخل والاعتلاق الوثيق
بين دراساتهم ، وأنى لعلى يقين بالغ أنه يوم يستمع الأصوليون الى
تحقيقات البيانين فى آيات الله تعالى والحكمة فستكون قراءة خرى
لأصول التشريع . وأنه يوم يستمع البلاغيون الى تحقيقات الأصوليين
فستكون للبلاغة مكانة عليا لا تستطيع مستحدثات العصر من العارم ،
كالأسلوبية والألسنية والبنائية الخ أن تتناول وتتعالى وتتعالم ،
مما جعل بعضهم يذهب الى أن البلاغة « أدركها سن اليأس وحكم
عليها تطور الفنون والآداب الحديثة بالمعقم » وهو قول زائف شاحب ،
والبحث البلاغى المعاصر ، مسئول مسئولية بالغة عن هذا القول . لأنه
شغل عن وظيفته الأساسية وغايته العليا التى نصبت له ، فكان عاقبته
ذلك القول الزائف الشاحب .

ينبغى أن يبقى البحث البلاغى فى محيط آيات الله والحكمة . ليكون
فى مؤازرة علم أصول الفقه الى غايته ، ويترك للنقد الأدبى ، تهويمات

الشعراء المحدثين وتخرصاتهم ، وظنونهم السرابية غاية ومنتهى
ومستقرا ، ويستغنى بيقين الكلمة الالهية والحكمة النبوية ، فيجعله
غايته القصوى .

تحقيقا لشيء من هذا كانت هذه القراءة التي ارغمت على أن تترصد
وقع اقدام « المتقى » في الاغريض ، وستكون لنا قراءة بيانية ناقدة
لقضية أخرى في الفكر البلاغي والأصولي ، هي الآن ماثلة للطبع ،
لعل بها أقدم ما فيه نفع للمسلمين ، وما يكون زائرا لى ولأهل بيتى
يوم القيامة ،

تمت بعون الله تعالى وحمده

دكتور محمود توفيق محمد سعد